

DEN KRISTNA
TROS- OCH LIVS-
ÅSKÅDNINGEN

AV

Gustaf Aulén · Hugo Rosén



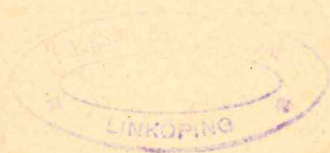
EVENSKA KIRKANS DIAKONISTYRELSES BOKFÖRLAG

Stockholm



UNIVERSITETSBIBLIOTEKET

LB
ce



DEN KRISTNA TROS- OCH
LIVSÅSKÅDNINGEN



may 8
BIBLIOTEKET,
Folkskoleseminariet
för manliga elever,
LINKÖPING

6980

DEN KRISTNA
TROS- OCH LIVS-
ÅSKÅDNINGEN

AV

GUSTAF AULÉN OCH HUGO ROSÉN
Professor *Docent och lektor*



STOCKHOLM
SVENSKA KYRKANS DIAKONISTYRELSES
BOKFÖRLAG

01-20-19

mag C
6980
Seminariets
Bibliotek
Linköping

STOCKHOLM 1924
VICTOR PETTERSONS BOKINDUSTRIAKTIEBOLAG

FÖRORD

I den översikt över den kristna tros- och livsåskådningen, som härmed framlägges till tjänst för undervisningen i gymnasier och seminarier, är den första huvudavdelningen — den kristna tron — författad av undertecknad och den andra — den kristna kärleken — av docenten, lektorn Hugo Rosén. Var och en av oss svarar ensam för sitt bidrag.

Vårt huvudsyfte har varit att framställa den kristna tros- och livsåskådningen på ett sådant sätt, att kristendomens egna, karakteristiska synpunkter så klart som möjligt måtte komma till uttryck. Boken vill alltså helt enkelt vara en klagörande utredning av vad kristen tro och kristen etik innebära. Därvid ha vi särskilt beflitat oss om att det inre sammanhanget i den kristna tros- och livsåskådningen måtte framträda på ett åskådligt sätt. Det säger sig självt, att framställningen genomgående sökt kontakt med de kristna livsåskådningsproblem, som äro i särskild grad aktuella i nutiden. I fråga om historiskt stoff har så mycket medtagits, som ansetts erforderligt för att giva den kristna tros- och livsåskådningen tillbörlig belysning.

Lund i februari 1924.

GUSTAF AULÉN.

FÖRSTA HUVUddeLEN

DEN KRISTNA TRON

I. Inledande frågor

KAP. I. TRO OCH LÄRA

1. *Kristendom och tro.*

Se vi ut över kristenhetens liv sådant det lever ibland oss, möter oss närmast en brokig mångfald. Det som närmast faller i ögonen är nämligen en rad kyrkosamfund, som mer eller mindre starkt skilja sig från varandra. De äro organiserade på olika sätt, deras kult och gudstjänstliv framträda i växlande former och deras trosföreställningar förete även de en mångfald skiftningar.

Inför hela denna brokiga mångfald reser sig frågan: vad är det som egentligen karakteriserar kristendomen? Vad är det, som s. a. s. gör kristendomen till kristendom? Även om vi visste aldrig så noggrant besked om alla de olika former, i vilka kristendomen har uppträtt under tidernas lopp och nu uppträder, så vore därmed dock icke frågan om vad som djupast karakteriserar kristendomen besvarad. Ty alla dessa olika kyrkoorganisationer och gudstjänstformer och trosföreställningar äro endast uttryck för kristendom, renare

eller mindre rena uttryck för kristendomen. Men kristendomen själv ligger s. a. s. bakom allt detta. Den är det andliga liv, som skapar de olika formerna. I detta liv klappar kristendomens hjärta, där finna vi dess själ. Kristendomen är därför, djupast sett, en levande andemakt, som går sin väg fram genom tiderna och släkterna. Fråga vi ytterligare vad som karakteriserar detta andliga liv, så kan det svaras, att det präglas och bestämmas av Kristus och hans ande, samt att det till sitt egentliga innehåll alltigenom är tro på Gud.

Men att tro, i detta ords kristna bemärkelse, är då icke detsamma som att omfatta vissa meningar om Gud och den översinnliga världen. Att tro på Gud betyder här att gripas och betvingas av den Gud, som möter och »uppenbarar sig» för människan: »tron» är, så fattad, ett religiöst livsförhållande, ett själens samliv med Gud. Den uppstår, när den makt, som den kristne kallar Gud, vinner herravälde över människan.

2. Trons föremål.

Trons föremål är Gud allena. Tron är icke splittrrad på flera olika trosföremål — den hänför sig endast till Gud och förtröstar på honom allena. När det inom kristenheten talas om att tro på Kristus, på syndernas förlåtelse, på kyrkan, på ett evigt liv o. s. v., kan detta alltså icke betyda, att härmed några andra »trosföremål»

skulle ställas vid sidan om Gud, så att den kristne skulle förlita sig dels på Gud och dels på något annat än Gud. Ett sådant betraktelsesätt skulle alldeles fördunkla den kristna trons innebörd. Det kan endast ha någon mening att tala om allt detta såsom »trosföremål», försåvitt som man därmed vill åskådliggöra olika sidor av Guds verksamhet och försåvitt som det alltså genomgående är fråga om en tro på Gud. Skulle däremot andra »trosföremål» ställas vid Guds sida, hade Gud i själva verket mistat det herravälde, som tillkommer honom i trons värld. Intet är för den kristne mera självklart och ofrånkomligt än att det gäller att — såsom Luther säger — »sätta all tro och lit till Gud» — intet mindre än detta.

3. Trons uttrycksformer.

Tron är alltså ett religiöst livsförhållande, som karakteriseras därav att den makt, vilken den kristne kallar Gud, blir levande och mäktig, tar herraväldet i människosjälens. Ingenting kan vara mera missvisande än den »intellektualistiska» vantolkning av kristendomen, som ofta gjort sig gällande icke bara inom romersk utan också inom evangelisk teologi och som består däri, att man gör — icke Gud själv utan — en lära om Gud till trons föremål. Kristendomens »själ» kommer man icke åt, så länge som man fattar kristendomen närmast såsom en — större eller mindre — samling lärosatser och tron såsom försanthållandet av dessa. Detta avvisande av en »intellek-

tualistisk» misstolkning av kristendomen betyder nu emellertid icke, att tron skulle vara s. a. s. innehållstom, att tron över huvud icke skulle hava något med tanken att göra.

Tron är en levande kraft, som söker sig utlopp och skapar sig former inom det andliga livets alla huvudområden. »Tron är» — heter det hos Luther — »ett levande, skapande, verksamt och mäktigt ting, så att det är omöjligt att den icke utan återvändo skulle göra det goda.» Luther tänker här på huru tron söker sig utlopp på det etiska området, i sedlig handling. Med samma rätt kan man tala om trons aktivitet på de estetiska och intellektuella områdena. Mäktiga skapelser på konstens område i ton och färg och sten bära vittne om trons skapande kraft. Så är ock tron med en inre nödvändighet verksam också på det intellektuella området. Kristen tro har icke bara ärende till vilja och fantasi utan också till tanken: den söker sig utlopp också i tankar om den Gud, av vilkens närhet den lever.

4. Tro och trosvittnesbörd.

Det närmast liggande, omedelbaraste uttrycket för denna intellektuella sida av trons verksamhet är trosvittnesbördet. »Jag tror, därför talar jag» — det är trons ord i alla tider. Vare sig kristet trosliv finnes, där möta vi alltid ett omedelbart framvällande självvittnesbörd: tron har en obetvinglig vilja att s. a. s. skaffa sig luft i

bekännelse om Gud och bön till honom. Den djupaste orsaken till detta trosvittnesbörd ligger däri, att trons Gud icke är endast det stora okända: den Gud, som »bor i ett ljus, dit ingen kan komma» (1 Tim. 6: 16), har dock icke låtit sig vara utan vittnesbörd, han har »uppenbarat» sitt hjärtelag. En bild av Gud och av hans verksamhet avtecknar sig för trons öga, och den kristne kan icke annat än söka giva uttryck för vad han sett, för vad det innebär att vara betvingad av Gud och att lita till honom.

5. Trosvittnesbörd och troskunskap.

Det rika och mångskiftande trosvittnesbörd, som möter oss inom kristenheten alltifrån dess första begynnelse och till vår egen tid, är teologiens föremål. Inför detta föremål har teologien en dubbel uppgift. Å ena sidan gäller det att klarlägga de olika trosföreställningarnas historiska uppkomst, att uppdaga deras historiska rötter och tidshistoriska sammanhang. Denna uppgift tillkommer den historisk-kritiska teologien, närmast bibelforskningen och dogmhistorien. Å andra sidan gäller det att med hänsyn till de mångskiftande och växlande trosföreställningarna undersöka vad som är väsentligt för den kristna tron och att så låta kristendomens egenart med största möjliga klarhet komma i dagen. Detta är »troskunskapens» eller den s. k. systematiska teologiens egentliga uppgift.

Även denna uppgift är en oavvislig uppgift. Det är

nämligen påtagligt, att icke alla de trosföreställningar, som under tidernas lopp givit sig ut för att vara kristna, kunna tillmätas samma värde: det finnes tvärtom uppenbarligen i kristenhetens historia gott om sådana trosföreställningar, som alldeles icke stå i något organiskt och inre sammanhang med det som är karakteristiskt för den kristna tron, med kristendomens själ. Det är också påtagligt, att många kristna trostankar under tidernas lopp undergått en nog så genomgripande förvandling (jmf. härtill exempelvis utredningarna i den följande framställningen till »försöningsläran», »kristologiens» och treenighetslärans historia, kap 6, anmärkningarna). Inför allt detta reser sig med en inre tvingande nödvändighet den frågan: vilken är den kristna trons egentliga och väsentliga innebörd? Troskunskapen vill så tränga fram genom alla utanverk, allt oväsentligt, alla höljen till det som är sakens kärna.

Troskunskapen måste alltså intaga en kritiskt granskande hållning till kristenhetens trosvittnesbörd: den kan icke ställa allt trosvittnesbörd på samma plan. Den måste skilja mellan olika höjdlägen. En särskällning intar därvid det bibliska, närmare bestämt det nytestamentliga, trosvittnesbördet såsom det första och för alla tider grundläggande vittnesbördet om den kristna trons egenart. I fråga om det följande trosvittnesbördets betydelse framträda givetvis mäktigast de trons storm än från skilda tider, som ägt förmåga att giva djupa och ursprungliga uttryck för vad deras tro skådat, i första

planet Augustinus och Luther. Icke minst i den kristna psalmdiktningen finner troskunskapen många pålitliga och rena uttryck för den kristna trons egenart.

6. Troskunskapen och Bibeln.

När det Nya testamentet framträder såsom den primära källan för vår kunskap om vad kristen tro är, betyder detta icke att dess olika skrifter skulle innehålla en uniform lära, och icke heller att endast de trosutsagor skulle kunna tillerkännas kristen halt, som direkt låta sig påvisas i Bibeln. I gamla tider ville man visserligen hävda, att varje enskilt ord i Bibeln vore inspirerat av den helige Ande och därmed ett direkt gudomligt ord — denna »verbalinspirationsteori» hade redan förfäktats under medeltiden och utformades sedan ytterligare av den äldre evangeliska teologien på 1600-talet, den s. k. ortodoxien. Gudsuppenbarelsen fattades här närmast såsom en gudomlig lära, vilken med gudomlig auktoritet framlagts i Bibeln. Så snart någon »lärosats» kunde vinna stöd i ett bibelord, vilket som helst, skulle alltså dess kristlighet vara betygd. Hela denna bekväma bevisföring strandar emellertid på det enkla faktum, att Bibeln icke äger den enhetlighet man här förutsätter, utan tvärtom en rik mångfald med olika höjdlägen.

I själva verket har också verbalinspirationsteorien, hur starkt den än kunnat förfäktas, aldrig någonsin

kunnat konsekvent tillämpas i praktiken. Om varje skriftutsaga skulle ägt ofelbar gudomlig auktoritet, så skulle därav med nödvändighet följt, att t. ex. vissa i Gamla testamentet av hat- och hämndtankar fyllda »böner» skulle stå på samma nivå som Nya testamentets dju-paste ord. Det säger sig självt, att ingen kristen teologi kan gå med på något sådant — utan att upphöra att vara kristen. Därför se vi också, att den gamla 1600-talsteologien, för att undkomma de mest fördärvbringande konsekvenserna av sin teori, måste söka sin tillflykt till all-handa hjälpmedel — såsom allegorisk skrifttolkning, användande av den evangeliska traditionen såsom slagruta vid sin bibeltolkning o. s. v. Så snart man konsekvent söker tillämpa verbalinspirationsteorien, leder detta ofelbart till ett fördunklande av det som för den kristna tron är det väsentliga i Skriften.

Den gudsuppenbarelse, om vilken den kristna tron talar, är nämligen icke en bok eller en i en bok förefintlig lära, utan en levande andemakt, som behärskas av Kristus och hans gärning. Orsaken till den särställning, som de nytestamentliga skrifterna intaga, ligger däri att de för oss äro det första och grundläggande vittnesbördet om den kristusgärning, som är kristendomens grundfaktum. Intet kan för oss ersätta detta vittnesbörd: den kristna trons karaktär och inre bestämdhet är given i och genom detta grundläggande vittnesbörd. Det som

sedan under tidernas lopp växer fram kan icke omintetgöra denna den kristna trons grundkaraktär. Visserligen kunna trosföreställningar, som funnos i urkristendomen, falla bort och andra än de som då funnos komma till, men själva grundkaraktären kan icke bli en annan utan att kristendomen upphör att existera. Ty om den grundval, som kristusgärningen utgör, gäller det: »en annan grund kan ingen lägga» (1 Kor. 3:11). De tankar om Gud, som växa fram inom kristenheten, måste — om de skola kunna betyga sig såsom kristna — stå i överensstämmelse med den bild av Gud, som präglats genom Kristus och hans gärning. — Detsamma gäller också ifråga om det Gamla testamentets ställning: det som icke visar sig stå i överensstämmelse med den nämnda gudsbilden hör för den kristna tron till det förgångna.

7. Troskunskapen och »dogmerna».

Med »dogmer» menar man närmast sådana kristna lärosatser, som i en eller annan form auktoriserats av någon kyrklig myndighet. I gängse språkbruk tages emellertid ordet ofta i en långt vidsträcktare bemärkelse såsom likbetydande med lärosatser, som för det allmänna medvetandet kommit att stå såsom karaktéristiska uttryck för kristen tro. Så talar man icke sällan bland oss om »kyrkoläran» såsom ett parallellbegrepp till »kyrkans dogmer» och med »kyrkolära» menar man då snarast detsamma som 1600-talets gamla teologi. Denna

har emellertid veterligen aldrig erhållit någon kyrklig auktorisation och kan icke heller göra anspråk på något slags överhöghet, när det gäller att bestämma vad evangelisk kristendom är.

De »dogmer», som för den evangeliska kristenheten komma ifråga, äro dels från den gamla kyrkan stammande, för kristenheten gemensamma bekännelseformler — bland dessa i främsta rummet den s. k. apostoliska trosbekännelsen — dels de från reformationstiden stammande bekännelseskriterierna.

Den evangeliska kristendomen betraktar icke dylika »dogmer» såsom en legal, bokstavligt förpliktande läroauktoritet. Den finner det tvärtom vara en tvingande nödvändighet att klart skilja emellan bokstav och ande, mellan det religiösa syftet och den mer eller mindre tidsfärgade dräkt, i vilken detta syfte klätts. Den intar härmed en på en gång fri och pietetsfull hållning till de gamla bekännelseurkunderna. Dessa framstå såsom ärevördiga dokument, vilka — för att tala med Konkordieformeln — visa »huru den heliga Skrift blivit förstådd och uttydd av de lärare i Guds församling, som då levat». De äro vägmärken, men icke stängsel, vid vilka vi i vårt utforskande av det för den kristna tron väsentliga skulle tvingas att göra halt. De ha icke sagt det sista ordet ifråga om vad »ren lära» är. Den »rena läran» (= förståendet av kristendomens väsen i dess renhet) är nämligen för evangelisk kristendom

icke något en gång i det förflutna för alla tider fixerat, utan ett ideal, till vilket det gäller att i ständigt fortsatt sanningssträvan närma sig. Den evangeliska kristendomen kan — just därför att den vill vara evangelisk — icke stanna vid en instängd konfessionalism, som självbelåtet slår sig till ro med det som en gång vunnits: den måste, om den eljest vill vara trogen mot sitt eget ideal, med utnyttjande av de vinster som vunnits, ständigt söka sig framåt till ett fördjupat inträngande i den kristna trons innebörd.

8. Trostankarnas »symboliska» karaktär. Tro och tanke.

När tanken skall söka giva uttryck åt den gudsbild, som avtecknar sig för trons öga, måste den tillgripa bildliga, »symboliska» uttryck. Då Gud nämligen icke rymmes inom ändlighetens värld, kunna inga från denna värld stammande ord fullkomligt, exakt och adekvat uttrycka vad den kristne förnimmer av Gud och hans verksamhet. De bilder, som tanken begagnar, äro framför allt hämtade från det personliga livets område: det talas t. ex. om Guds kärlek och rättfärdighet, om Gud såsom fader och domare o. s. v. Den betydelse, som dylika uttryck äga, beror av i vad mån de s. a. s. förmå aktualisera gudsbilden, låta den framträda på ett levande och åskådligt sätt, så att den som upplevat Gud verkligen känner igen vad han upplevat. De bildliga uttryck äro de bästa, som bäst förmå »utlösa» hos tron vad som är den välbekant.

² Den kristna tros- och livsåskådningen.

Men huru viss den kristne är att utsagorna om Gud verkligen återgiva något som är karakteristiskt för honom, så är han på samma gång väl medveten om, att den kunskap om vilken här kan vara fråga — för att tala med Paulus — är »ett stycke verk» (1 Kor. 13: 9), att vi under jordelivets villkor endast »förstå endels». Lika litet som människan på det rena tänkandets väg når fram till den kristna trons Gud, lika litet låter sig det gudomliga på ett uttömmande sätt bemästras med tankens hjälpmedel. Här gäller tvärtom denna regel: ju mera tanken griper tag om och förstår det som tron upplever och ser, desto mera ställes den inför något outgrundligt och outtömligt, inför ett under: det blir oss uppenbart, att vi endast kunna s. a. s. fånga brutna strålar från den stora ljuskällan. Gud framträder såsom tillvarons stora, allt behärskande under, men på samma gång såsom det som ger tillvaron dess egentliga mening och gör den till — i ordets djupaste betydelse — förnuftig.

Anm. Under och mirakel.

Den kristna trons »under» är därför något helt annat än den mirakeltro, varmed det ofta sammanblandats. För den kristna tron är undret statt i ständig tillväxt: ju mera tron ser och fattar av Gud och hans gärning, desto mera växer undret. Mirakeluppfattningen däremot ställer undret på avskrivning: den ser nämligen icke undret däri att vi ställas inför gudsgärningar, vilkas

outrannsaktighet allt påtagligare framträder i samma mån som tanken söker utforska dem, utan i stället däri att en viss händelse förmenas strida mot kända »naturlagar». Mirakelföreställningen måste därför ständigt retirera inför uppdragandet av »naturliga» förklaringsgrunder. Den lever på de luckor, som den förmenar sig kunna konstatera, och lever därför i en ständig fruktan för att tankens kritiska arbete skall upplösa »undret».

Under i trons mening har däremot ingenting med »naturlagar» att skaffa. Trons tankar om Guds verksamhet avse icke att ersätta eller korrigera den på naturvetenskaplig väg vunna kunskapen om händelseförloppet. Ingen dylik förklaring av en händelse hindrar den kristne att i denna se ett utslag av Guds vilja. Men å andra sidan är beroendet av Gud för tron icke detsamma som beroendet av »natursammanhanget». Det är här fråga om två skilda synpunkter på tillvaron. Den kristna tron befinner sig därför icke i något motsatsförhållande till naturvetenskapen och dess arbetsmetoder, men den vänder sig dels mot mirakeltron och dels mot en naturalism, som på grund av otillräcklig självbesinning icke vill tillåta att någon annan synpunkt än natursammanhangets lägges på tillvarons liv. Tron har intet som helst intresse av att söka fritaga ett visst antal tilldragelser och säga, att man här över huvud icke skulle få arbeta med tanken på naturlagar och natursammanhang. Men den förnekar att denna synpunkt skulle vara den enda och slutgiltiga synpunkten.

KAP. 2. TRO OCH GUDSUPPENBARELSE

1. *Vad menas med gudsuppenbarelse?*

Om »tro» är ett kristet huvudord, så är »uppenbarelse» det icke mindre. Om nämligen tron innebär ett gudsförhållande, förtröstan på den Gud, som betvingar människosjälén, så förutsätter detta att Gud på ett eller annat sätt gjort sig förnummen för människan eller m. a. o. »uppenbarat sig» för henne. Tron har sin grund och sitt liv därav att människan förnummit Guds närhet och hans på henne riktade verksamhet. Allt som betygar denna Guds närhet och verksamhet kallar kristendomen en Guds uppenbarelse.

Uppenbarelse är alltså icke detsamma som meddelelse av en lära om Gud, vissa tankar om honom. En dylik intellektualistisk synpunkt tränger icke in till sakens kärna. Visserligen lär oss uppenbarelsen något om hurudan Gud är. Men denna sida av saken ligger innesluten i det som är det väsentliga och avgörande: att Gud uppenbarar sig betyder, enligt trons sätt att se, en Guds självmeddelelse. Människan möter i »uppenbarelsen» icke bara bud från Gud, utan Gud själv, den verksamme, levande, skapande Guden. Att Gud uppenbarar sig betyder — kunna vi också säga — detsamma som att han förverkligar sin vilja, sitt herradöme. Uppenbarelsen är därför icke en storhet, vilken såsom något tredje står emellan

Gud och människosjälén, utan den är formen för Guds omedelbara umgängelse med människan. Allt tal om en gudsuppenbarelse förlorar sin egentliga mening, om icke Gud möter såsom den i det närvarande omedelbart verksamme Guden.

2. *Gudsuppenbarelse i natur och historia.*

En gudsuppenbarelse kan möta såväl i naturens som i historiens värld. Om en uppenbarelse i naturen kan man tala icke bara så, att den som på andra vägar funnit Gud kan återfinna honom i naturen, utan också så att naturen själv kan väcka till liv en förnimmelse av Guds närhet. Det är oförnekligt att naturens skönhet och väldighet kunna stämma själen till andakt och helgd och därmed föra människan in i den sfär, inom vilken Gud dväljes. Ja också en medveten gudstro och direkta trostankar om Guds höghet och majestät synas kunna växa fram från mötet med naturens värld.

Detta betyder emellertid icke att naturens lopp i dess helhet utan vidare skulle vara en fullt klar spegelbild av Gud och hans verksamhet. Naturen bjuder oss icke bara sådant som synes vittna om Gud, utan även — särskilt genom de hänsynslösa förödelser, som också höra med till naturens lopp — sådant som synes vittna mot honom och över huvud mot en mening i tillvaron. Vore vi endast hänvisade till naturens vittnesbörd, så vore vi i själva verket dömda att stanna vid mer eller mindre obestämda

aningar, som ingalunda förmådde bära upp en stark och innehållsfull gudstro. För detta sakförhållande ger vår Wallinska psalm (Sv. Psb. 141) ett klassiskt uttryck, när det, efter skildringen av gudsuppenbarelsen i naturen, i den femte versen heter: »dock låg för mig din mening skymd, ditt hjärta jag ej fann; och i en mörk, oändlig rymd jag som ett stoft försvann».

Den högre, rikare, mera innehållsfulla gudsuppenbarelsen finner den kristne i historiens värld. Visserligen kan han icke heller utan vidare betrakta historiens lopp i dess helhet såsom en återspeglings av den gudomliga viljan: han finner tvärtom i människolivets värld oändligt mycket, som direkt strider mot Guds vilja och som alltså så långt ifrån uppenbarar Gud, att det i stället uppenbarar en från Gud skild och mot honom stridande viljemakt. Men han finner dock Guds huvudsakliga och avgörande uppenbarelse i det mänskliga personlighetslivet.

Vi möta nämligen här ett andeliv av högre art, som går fram i ett oavbrutet sammanhang genom tiderna och släkterna, ett andeliv i vilket den gudomliga kärlekens makt bryter sig fram och förverkligar sig i segrande kamp med det som står densamma emot.

Denna alltjämt fortgående och verksamma gudsuppenbarelse har för kristen tro sitt centrum och sin herre i Kristus. I honom och hans livsgärning finner den kristne Guds hjärtelag avslöjat och uppenbarat

så som detta över huvud taget är möjligt under jordelivets villkor. Frågas det hurudan Guds vilja är och huru den förverkligar sig, så hänvisas vi först och sist till Kristus och hans livsverk: tron ser här »Gud förklarad och hans kärlek uppenbarad» (Sv. Psb. 69, jmf. Joh. 1:14, 2 Kor. 4:6, Hebr. 1:3). Kristus är väl icke den ende gudsuppenbararen — han står inställd i sammanhanget av trons vittnen från alla tider (Hebr. 1:1 f.) intill nu — men han är gudsuppenbarelsens fulländning: den kristna tron vet icke av någon Gud med drag skilda från dem som återspeglas i Kristi anlete.

3. Uppenbarelsens omfattning och uppenbarelsens herre.

Det ligger icke i den kristna trons intresse att söka begränsa den gudomliga uppenbarelsens omfång. Kristendomen kräver icke monopol på all gudsuppenbarelse. En sådan exklusiv syn på saken har visserligen stundom gjort sig gällande inom kristenheten. Men med orätt. Ju mera ingående man genom mission och religionshistorisk forskning lärt känna de utomkristna religionerna, desto omöjligare har det blivit att måla en tavla över religionernas värld, som icke vet av andra färger än nattsvart och kritvitt, desto nödvändigare att anlägga en vid och fri synpunkt på gudsuppenbarelsens omfång.

Därmed anknyta vi i själva verket till tankar, som funnits redan från kristendomens begynnelse.

Så talar Paulus om att Gud icke låtit sig vara utan vittnesbörd bland »hedningarna». Och den gamla kyrkans män säga, att det Guds »ord», »logos», som »blivit kött» i Kristus, också gjort sig förnummet bland grekerna. Detta betraktelsesätt överensstämmer med den kristna trons karakteristiska sätt att se. Den gläder sig över allt som visar sig ha förmåga att lyfta människors hjärtan uppåt, ovan det jordiska och förgängliga, och som kan införa i deras liv något av helgd och andakt. Varhelst kristendomen iakttagert något sådant bland allt det myckna dunkla, förvirrade och famlande, som häftar vid den utomkristna världens liv, där igenkänner den något med sig själv väsensbefryndat, och där tvekar den icke att tala om en gudsuppenbarelse.

När kristendomen fattar Kristus såsom uppenbarelsens herre, betyder detta alltså icke att det endast skulle finnas gudstro i och genom en direkt förbindelse med Kristus. Detta gäller också för kristenhetens vidkommande. Kristus är icke heller här nödvändigt gudstrons utgångspunkt. Snarare kunde det sägas att gudstron födes fram genom den personliga kontakten med den levande gudstro, som möter människan i det läge där hon är ställd, samt att det i regel fordras en viss gudstro såsom förutsättning för att Kristi betydelse för troslivet skall bliva uppenbar eller, annorlunda uttryckt, för att Kristus skall kunna utföra sin gärning i människohjärtat. Härom har i själva verket kristendomen redan från början talat — den har

alltid vetat, att den Guds ande som är verksam i det närvarande »drager till Kristus». Så säger Paulus karakteristiskt: »ingen kan säga 'Jesus är herre' annat än i den helige Ande» (1 Kor. 12:3) och detsamma är — för att anföras ännu ett vittne — huvudtanken i Luthers utläggning av den tredje artikeln i hans Lilla katekes. Att Kristus är uppenbarelsens herre betyder däremot detsamma som att han är »trons fullkomnare» (Hebr. 12:2) eller m. a. o. att han genom sin gärning äger makt att göra gudstron till vad den kan bliva under jordelivets villkor.

4. Gudstro och kristustro.

När det inom kristenheten talas om kristustro eller m. a. o. om att Kristus står i den kristna trons riktpunkt, betyder detta icke att Kristus skulle vara ett med Gud sidordnat trosföremål, att tron liksom skulle klyva sig på Gud och Kristus. Den kristna tron är, såsom ovan framhållits, alltigenom tro på Gud och på honom allena. Trons hållning kan här åskådliggöras med Johannesevangeliets tillspetsade ord: »den som tror på mig, han tror icke på mig utan på honom som har sänt mig» (Joh. 12:44).

Tron på Kristus är alltså en tro på Gud sådan han i kristusgärningen aktivt träder oss till mötes, undanröjande det som skymmer honom och övervinnande det som skiljer oss från honom. Kristustrons bekännelse till Kristus är i själva verket en utsaga om Guds närhet och om hans makt

att övervinna det som står honom emot. Kristustron drager så blickarna till Gud, den medför intet försvagande av gudstron, utan ger denna i stället dess styrka och dess väsentligaste innehåll.

Detta innerliga samband mellan gudstro och kristustro belyses och bekräftas av hela kristenhetens historia. Om denna historia över huvud visat något med full tydlighet, så har det varit detta, att gudstron varit stark, levande och innehållsfull, där den närts av Kristus. Varhelst däremot bandet mellan gudstro och kristustro försvagats och upplösts, där har ock gudstron själv försvagats och gudsbilden förbleknat. Gudsbilden har mist sina levande drag, Gud har skjutits undan i ett avlägset fjärran och fattats mera som en abstrakt idé än som den levande och i det närvarande verksamme Guden. Upplysningstidens senaste skede utgör ett klassiskt exempel på detta sakförhållande.

Anm. Tro och mystik.

I all religion ingår ett moment av »mystik». Detta yttrar sig vad kristendomen beträffar däri att den gudsuppenbarelse, om vilken kristendomen talar, till sitt väsen är outgrundlig: att ställas inför Gud är att ställas inför ett »mysterium», som tanken icke förmår genomtränga (jmf. ovan kap. 1, mom. 8). Den typiska »mystiken» skiljer sig från tron därigenom att den icke vill veta av någon annans sida i religionen än »myste-

riet»: för en konsekvent mystik är Gud därför endast det outforskbara, det oändliga, det över allt upphöjda, varom inga andra bestämningar än rent negativa och avgränsande kunna göras.

Gudsbilden förlorar därmed allt konkret innehåll. Alla gränser mellan det gudomliga och det mänskliga försvinna. Livsgemenskapen med gudomen tänkes bestå däri att människan sjunker i det gudomligas oändliga hav (»oändlighetsmystik»). Den kristne däremot har något positivt att säga om sin Gud — trons Gud är den levande, aktive Guden, vilkens alltjämt fortgående gärning syftar till ett förverkligande av den gudomliga kärleksviljan.

Däremot ligger skillnaden mellan tro och mystik icke däri att livsgemenskapen med Gud skulle vara mindre innerlig och omedelbar för tron än för mystiken. Så snart en dylik misstolkning gör sig gällande härrör den av att man velat tolka »uppenbarelsen» endast såsom ett visst stycke förgången historia. Men det som tron kallar en gudsuppenbarelse är aldrig endast ett stycke förgången historia — det är tvärtom alltid en levande makt i det närvarande. Frågan om Gud verkar omedelbart eller verkar genom medel är från trons synpunkt meningslös. Så snart Gud möter, »uppenbarar sig» för en människa, är denna uppenbarelse alltid omedelbar — även om Gud därvid aldrig så mycket brukat mänskliga varelser i sin tjänst.

II. Den kristna gudsbilden

KAP. 3. GUDSBILDENS HUVUDDRAG

1. Den Helige.

Inom religionsvetenskapen har man i senare tid från skilda håll med stor energi framhållit, att »det heliga» är religionens mest karakteristiska ord. Med »helighet» förstår man då icke bara motsatsen till det onda och orättfärdiga, icke bara det sedligt fullkomliga. Ordets rent religiösa karaktär kommer klarast fram, när »helig» ställs i motsats till det profana och »världsliga». Tydligast förnimma vi kanske den religiösa klangen i substantivet »helgd». Irreligiös är den människa, som icke förnimmer något av helgd i livet.

Är förnimmelsen av något obetingat heligt väsentligt för all verklig religion, så är ock heligheten den sfär, inom vilken Gud dväljes. För den kristna tron är detta i så hög grad fallet, att »Den Helige» blivit ett med »Gud» synonymt uttryck. Heligheten står s. a. s. bakom och ger sin färg åt alla trons utsagor om Gud: utan denna bakgrund skulle de över huvud icke vara utsagor om Gud. Gamla testamentets »Helig, helig, helig är Herren Sebaot» ljuder med oförminskad kraft i kristenheten. Det är karakteristiskt att första bönen i Fader vår lyder: helgat varde ditt namn. Det är också karakteristiskt, att ordet helig

liksom av sig själv följer med i det kristna språkbruket, så snart det är fråga om något som tillhör Guds sfär: Kristus — Guds Helige, den helige Anden, de heligas samfund, helgelse, helgon, Guds heliga ord, de heliga sakramenten o. s. v.

2. Den Helige är Kärleken.

När teologien velat teckna gudsbilden, har detta ofta skett genom ett uppradande av en mängd olika gudomliga »egenskaper». Gudsbilden har därigenom blivit abstrakt — och osammanhängande, ty det som sades om en egenskap stred icke sällan mot det som sades om en annan. Men den kristna trons gudsbild, den som präglas av Kristus och hans gärning, är icke splittrad och osammanhängande. När det gäller denna kristna gudsbilds innehåll, samlar sig i själva verket allt kring ett enda: Gud — den Helige — är Kärleken (1 Joh. 4: 8). Därför är också det kristna gudsnamnet framför andra »Fader» — den »himmelske Fadern».

Kärleken är icke bara ett »attribut», som tillägges Gud vid sidan om många andra, utan den är det väsentliga, allt behärskande innehållet i gudsbilden. Alla utsagor som överhuvud kunna göras om Gud äro utsagor om hans kärlek. Denna kärlek är — just därför att den är gudomlig, därför att den är den Heliges kärlek — för den kristne icke en kopia av den mänskliga, utan denna är i stället, när den är som renast, en avglans av

den Kärlek, som den kristne nämner Gud (Matt. 5: 44 f., 48). Den gudomliga kärleken är outrannsakligt djup — den kristne kan endast tala därom i famlande bilder; den är tillvarons under, men på samma gång det som gör den meningsfylld. När man stundom menar, att en sådan koncentration kring kärleken såsom det allt behärskande skulle vara riskabel och undertrycka andra väsentliga sidor i gudsbilden, kan detta förklaras därav, att det inom kristenheten funnits gott om en förkunnelse av Guds »faderskärlek», som saknat kraft och sälta och som därför endast gjort gudsbilden livlös och verklighetsfrämmande. Men botemedlet häremot ligger i själva verket icke i ett införande av andra sidoordnade »egenskaper», som skulle begränsa den gudomliga kärleken, utan i stället däri att den nas suveränitet och obrutna motsatsförhållande till det onda oavkortat komma till uttryck.

3. Den gudomliga kärlekens suveräna makt.

Guds makt är för den kristna tron alltid en den gudomliga kärlekens makt. Frågan om den gudomliga maktens räckvidd är en fråga om vad Guds kärlek förmår.

Visserligen har teologien stundom varit benägen att fatta Guds makt såsom en rent yttre makt, såsom en despotiskt och godtyckligt verkande tvångsmakt. En sådan syn på saken överensstämmer emellertid icke med kristendomens livserfarenhet. Intet är nämligen mera väsent-

ligt för denna än att Gud förmår betvinga och vinna människohjärtan. Men människohjärtan kunna icke vinnas med tvång, endast med kärlekens makt. Att betrakta Guds makt såsom en despotiskt och godtyckligt verkande tvångsmakt innebär därför från den kristna trons synpunkt ett förringande av Guds makt. Å andra sidan vet den kristne nogsam, att tillvaron sluter inom sig synd, d. v. s. sådant som strider mot Guds kärleksvilja.

Men om det således är ett verklighetsfrämmande tal, om man skulle säga, att Guds vilja direkt återspeglas i allt som sker, så uppstår frågan om vilken mening det kan ha att tala om Guds allmakt. Därvid öppnar sig följande perspektiv: den gudomliga kärleksmakt, av vilken den kristne finner sig övervunnen, betygar sig för honom icke bara såsom en makt vid sidan av andra, utan i grunden såsom tillvarons suveräna makt, såsom den makt av vilken vi — för att tala med den berömde teologen Schleiermacher — äro absolut beroende. Allt annat som kallas makt och som har maktens sken bär upplösningens, förödelsens och undergångens frön i sig. Denna makt — och den allena — är livets källa och livets mål, Livets suveräna makt.

När det talas om Guds evighet, allestädesnärvaro och allvetande, hänföra sig även dessa uttryck samtliga till den gudomliga kärleken. Guds evighet är den gudomliga kärlekens suveränitet i förhållande till tiden: Gud rymmes icke inom några tidsbegränsningar — han

är »A och O, begynnelsen och änden»; »Kärleken förgår aldrig». Guds allestädes närvaro innebär den gudomliga kärlekens makt att göra sig gällande överallt utan hinder av rummets begränsning (Ps. 139:8). Guds allvetande betyder icke detsamma som en abstrakt tanke på Guds »företvetande», utan är i stället ett uttryck för den gudomliga kärlekens suveränt genomträngande blick, intet är fördolt för Guds öga.

4. Den gudomliga kärlekens motsättning till det onda.

Guds motsatsförhållande till det onda är alltigenom ett kärlekens motsatsförhållande. Visserligen har man ofta kunnat framställa saken så, som om kärleken snart sagt skulle upphöra där Guds reaktion mot det onda begynte: man har betraktat Guds »rättfärdighet» såsom något från kärleken skilt. Men lika litet som detta svarar mot den gudsbild som präglas av Kristus, lika litet är det ägnat att klarlägga det oförbehållsamma i Guds motsättning mot det onda. Endast den rena kärleken står med full skärpa, obetingat och effektivt det onda emot — den gör det genom att hävda sig själv såsom kärlek. Detta Guds motsatsförhållande är därför icke starkare betygat i det gamla testamentet än i det nya, utan alldeles tvärtom.

Det kristna språkbruket begagnar en hel mängd olika expressiva uttryck för Guds reaktion mot allt vad synd heter: det talas t. ex. om Guds hat, fiendskap, vrede o. s. v.

Dessa starkt viljebetonade ord kunna tjäna till att på ett målade och livfullt sätt åskådliggöra den gudomliga kärlekens radikala och oförbehållsamma motsättning mot det som står densamma emot — de bli däremot missvisande, försåvitt man skulle släppa ur sikte att de äro bilder (»symboliska» uttryck), som vilja utsäga något om den gudomliga kärleken. Vill man begagna ordet rättfärdighet såsom ett sammanfattande uttryck för Guds nu omtalade motsatsförhållande, så får denna rättfärdighet helt och hållet sin färg av kärleken: rättfärdighet utan kärlek är ingen rättfärdighet, utan endast hårdhet och därmed rättfärdighetens vrånbild. Den högsta formen för den gudomliga kärlekens självhävdelse är dess självutgivelse i syfte att på denna väg övervinna det onda. Guds ställning till det onda är för den kristna tron först och sist präglad av hans vilja att övervinna det och att så förverkliga sin kärleksviljas herradöme.

5. Guds personlighet.

Bibeln talar icke om Guds »personlighet». Den talar om Gud såsom »en ande» (Joh. 4:24). Men samtidigt visa många från personlighetslivet hämtade beteckningar — såsom »Fadern», »Herren» o. s. v. — att gudsbilden var »personligt» tänkt. Så småningom blev det inom teologien vanligt att beteckna Gud såsom en person. På senare tid har man understundom funnit detta uttryck betänkligt. I själva verket skulle det också innebära ett för-

mänskligande av gudsbilden, om man nämligen förbiser uttryckets bildliga karaktär. Men så snart man håller fast vid denna dess karaktär, visar det sig oundgängligt. Det åskådliggör 1) på ett målande sätt det viljebestämda, aktiva draget i den kristna gudsbilden och skyddar 2) densamma såväl mot att förflyktigas till en abstrakt idé som mot att förgrovas till ett slags dunkel naturkraft. Det värnar också 3) om det kristna gudsförhållandets andligt-personliga karaktär och avvärjer »oändlighetsmystikens» tanke på personlighetens upplösning i »oändligheten»: förhållandet till Gud är ett förhållande mellan ett jag och ett du.

Anm. Den kristna gudsbildens förhållande till deism och panteism.

Deismen betonar på ett exklusivt sätt Guds »transcendens»: Gud fattas såsom ett »utomvärldsligt» väsen, tronande ovan världen i upphöjd avskildhet. Panteismen däremot framhäver uteslutande Guds »immanens», Guds inneboende i världen, ända därhän att Gud och världen kunna tänkas sammanfalla: Gud blir »världssjäl», enheten i världen. Den kristna gudsbilden, sådan den i det föregående skildrats, står i motsatsförhållande till båda dessa uppfattningssätt: Gud är för den kristna tron på en gång den transcendent och den immanente.

Inom den kristna tankens historia ha emellertid såväl deism som panteism övat inflytande på den kristna guds-

bilden, fördunklande dennas karaktär. Icke minst har detta varit fallet med deismen. Det brukar gärna framhållas att upplysningstidens teologi var starkt deistiskt färgad. Och detta äger givetvis sin riktighet. Men i själva verket förefanns denna färgläggning även inom den s. k. ortodoxiens teologi: även här fattades Gud närmast såsom ett utomvärldsligt väsen. Detta visade sig bl. a. däri att »skapelsen» tänktes såsom en en gång för alla fullbordad gärning, genom vilken Gud s. a. s. satt det hela i gång, samt däri att Gud endast tänktes ha satt »frälsningsverket» i gång genom Kristi sändande i världen, men däremot icke egentligen fattades såsom aktivt med, levande verksam i Kristi livsverk. Dylka i deistisk riktning gående tankar möta redan i den äldre dogmhistorien, stammande dels från senjudendomen och dels från grekisk filosofi. Ju mera utpräglad deismen blir, desto mera gå de levande dragen i den kristna trons gudsbild förlorade. Men i samma mån ersättes också gudsbilden av en abstrakt idé, som mister religiös betydelse. Ty religiös betydelse har endast den gudsbild, för vilken Gud är levande verksam i det närvarande, effektivt med i det som sker, d. v. s. en gudsbild för vilken Gud icke bara är den transcendent utan samtidigt den immanente.

Även panteistiska tankeströmningar ha på mångfaldigt sätt inverkat på den kristna gudsbilden under tidernas lopp, detta såväl genom mystik som genom filosofi. Ju mera genomfört det panteistiska betraktelsesättet blir,

desto mera mister också på denna väg gudsbilden sina levande drag. Sättes det likhetstecken mellan Gud och världen, blir Gud intet annat än den abstrakta oändligheten, i vilken alla gränser upphävas och alla färger förblekna: avståndet, den kvalitativa skillnaden mellan det gudomliga och det enbart mänskliga försvinner.

Den kristna trons levande gudsbild hänger oupplösligt tillsammans med tanken på den Guds levande och fortgående uppenbarelse, genom vilken han förverkligar sin kärleksviljas herravälde. I denna mening är Gud immanent, aktivt verksam i det som sker. Men denne immanente Gud är på samma gång transcendent. Detta betyder då icke en återgång till föreställningen om Gud såsom ett utomvärldsligt väsen. Men det betyder i stället dels 1) att Guds artskildhet från det mänskliga icke fördunklas, utan tvärtom allt ofrånkomligare framträder för trons öga, i samma mån som hans närhet blir uppenbar, och dels 2) att den uppenbarade Guden samtidigt är den outrannsaklige, som icke rymmes i våra tankar om honom.

KAP. 4. HURU GUD FÖRVERKLIGAR SITT HERRAVÄLDE

1. Den levande Guden.

Den gudsbild som avtecknar sig för trons öga är icke någon vilande och livlös gudsbild. När det talas om att Gud »uppenbarar sig», innebär detta, att Gud är en le-

vande och oavslutligt verksam Gud, som är i färd med att i tillvaron förverkliga sin vilja. Liksom den kristna gudsbildens innehåll lät sig sammanfattas däri att Gud är Kärleken, så framträder också Guds gärning såsom alltigenom en kärlekens gärning, syftande till att förverkliga den gudomliga kärlekens herravälde. Denna gudomliga kärleksgärning låter sig emellertid ses från tre olika huvudsynpunkter: såsom en frälsningsgärning, en skapelsegärning och en domsgärning.

2. Guds frälsningsgärning.

När Guds gärning ses såsom en frälsningsgärning, ger detta uttryck åt den kristna trons närmast liggande erfarenhet av huru Gud verkar, huru han i människosjälarnas värld övervinner det som står honom emot och upprättar sitt herravälde. Orsaken till att tron överhuvud dristar tala om en Gud ligger däri, att den sett något av denna Guds makt. Förnumme människan intet av en makt, som förmår betvinga det onda i dess innersta rot, vore det meningslöst att nämna ordet Gud. Denna Guds alltjämt fortgående frälsningsgärning är för den kristna tron oupplösligt förbunden med Kristus och hans livsverk. När uttrycket »frälsare» i Nya testamentet begagnas icke bara om Gud utan också — oftast — om Kristus, får detta emellertid icke fattas som om Kristi »frälsningsverk» skulle vara något från Guds eget frälsningsverk åtskilt (jmf. härtill kap. 6).

När kristendomen talar om Guds gärning såsom en frälsningsegärning, ligger häri inneslutet dels 1) att tillvaron sådan den faktiskt är icke svarar mot den gudomliga kärleksviljan och dess syften, dels 2) att denna tillvaro dock är så beskaffad, att den gudomliga kärleksviljan äger möjlighet att förverkliga sig i densamma. Kristendomen ser oförbehållsamt och utan illusioner på tillvaron. Den försöker icke förringa eller fördölja det ondas fruktansvärda och förhärjande makt. Den betraktar icke detta onda endast såsom några mindre väsentliga skuggor i tavlan och hänger sig icke åt några drömmar om att det hela med någon inre nödvändighet »utvecklar sig» hän emot ett fullkomlighetens tillstånd. Men såsom kristendomens hållning till livet alltså är skild från all verklighetsfrämmande optimism, så är den ock fri från pessimism och resignation, ty den känner i Gud en makt, som är suverän gentemot det onda och som i segrande kamp mot detta uppbygger sin kärleksviljas herravälde, *gud s r i k e t*.

Detta Guds uppbyggande av sitt rike äger å ena sidan alltjämt rum inom jordelivets villkor. Men det är på samma gång här fråga om ett rike, »som icke är av denna världen» (Joh. 18:36). Därför stannar den kristna trons blick icke vid endast inomvärldsliga perspektiv. Gudsriket s. a. s. spränger jordelivets ram: från ofullkomlighetens värld ser tron hän mot den fulländning, då gudsviljan skall råda fullkomligt och utan motstånd.

3. Guds skapelsegärning.

Då kristendomen talar om Guds gärning såsom en skapelsegärning, är utgångspunkten för detta betraktelsesätt ingen annan än trons nyss omtalade livserfarenhet av huru Gud upprättar sitt herradöme i själarnas värld. Varhelst Guds kärleksvilja förverkligas, där skapas nytt liv. Det nya liv som uppstår i människosjälarnas värld återför nämligen tron helt och hållet på Guds suveräna och skapande kärlek — även om det aldrig så mycket skulle vara psykologiskt förmedlat genom kontakten med andra människor. Det är karakteristiskt att den gammaltestamentlige sångaren beder: skapa i mig, Gud, ett rent hjärta (Ps. 51:12) samt att Paulus säger: om någon är i Kristus, så är han en ny skapelse (2 Kor. 5:17). Guds skapelse visar sig alltså från den kristna trons synpunkt icke bara vara en till en viss tidpunkt begränsad akt, utan i stället en ständigt fortgående gärning (»creatio continua»), såvisst som Fadern »verkar ännu alltjämt» (Joh. 5:17).

Från denna utgångspunkt vidgar sig skapelse-tron. Har den kristne mött den gudomliga kärleksviljan såsom livets suveräna makt (jmf. kap. 3, mom. 3), så kan han icke undgå att finna, hurusom tillvaron har sin grund och sitt bestånd i denna kärleksvilja liksom ock sitt mål i det av densamma satta målet. I vilken riktning den kristna tron än skådar, möter den överallt samma skapande makt: »av honom och genom honom och till honom är ju allting» (Rom. 11:36, jmf. Apg. 17:28).

När den kristna skapelsetron alltså fattar tillvaron såsom i dess helhet »absolut beroende» av Gud, är det fråga om en rent religiös livsbetraktelse, vilken, just såsom sådan, är helt oberoende av de skiftande naturvetenskapliga teorierna om världsalltet och dess utvecklingslopp. Kristendomens skapelsetanke är alltså på intet sätt sammanvuxen med antikens geocentriska och över huvud så starkt begränsade världsbild. Den kristna trons syn på tillvarons förhållande till Gud rubbas icke av att jorden ter sig såsom ett stoftgrand i det oändliga världsalltet, eller av att man i stället för de få tusen åren räknar med oöverskådliga och omätbara tal. Lika litet som den religiösa beaktelsen: »jag tror att Gud har skapat mig» — observera här huru Luther fattar skapelsen såsom något alltjämt fortgående! — vill förneka vårt livs härstamning från föräldrarna, lika litet kan teorien om att vår jord och vårt solsystem skulle leda sitt upphov från en tidigare tillvaro inlägga någon gensaga mot beaktelsen till Gud såsom »världens skapare».

Den första trosartikelns starka betonande av Guds skapelsegärning hade sin udd riktad mot en principiellt dualistisk livsåskådning, sådan som denna mötte i gnosticismen och besläktade åskådningar. Med blicken riktad på de mörka och förhärjande krafterna i människolivet har man kunnat vilja skilja mellan en lägre »skapargud», upphovsman till den mindervärdiga skapelsen, och den »frälsargud», som uppenbarat sig i Kristus och som till sitt

väsen är idel kärlek. Kristendomen kan visserligen icke undgå att se, att den faktiska tillvaron sluter inom sig mot gudsviljan stridande makter. Dess livssyn kan aldrig bli en konsekvent genomförd »monism». Men trots det att den alltså inför en spänning, en viss dualism i livsåskådningen, är dualismen dock icke kristendomens sista ord. Kristendomen vet icke av någon motsättning mellan en skapargud och en frälsargud, lika litet som mellan Guds makt och hans kärlek: frälsningen härrör m. a. o. från samma källa som livet självt. I skapelsetron ligger — i motsättning till all principiell dualism och därmed förbunden pessimism — att kristendomen ser livet såsom ett gott, givet av »all god gåvas givare», av den Gud, som på en gång är livets grund och livets herre. Den kristna tron är förvissad om att universums Gud icke är någon annan Gud än frälsningens Gud med Kärlekens drag — även om den icke alltid förmår klart se, huru de två äro ett. Dualismen har under alla omständigheter sin begränsning därav att den gudomliga kärlekens makt för den kristna tron icke bara är en makt vid sidan av andra »makter», utan den suveräna makten, inför vilken all annan mot densamma stridande makt är dömd till undergång.

4. Guds domsgärning.

Guds nyskapande och frälsande gärning, genom vilken han upprättar sitt herravälde, låter sig ock slutligen ses

såsom en domsgärning. Också domsgärningen är alltigenom en gärning av Guds kärlek. Om skapelsetanken närmast präglas av den gudomliga kärlekens suveränitet, så präglas domstanken närmast av dess obrutna motsättning till det onda. Att Gud dömer betyder i grunden intet annat än att den gudomliga kärleken hävdar sig själv i sin renhet.

Guds dom är alltså icke s. a. s. en dom för domens egen skull — i enlighet med den judiska vedergällningslärans grundsatser. Hans kärleksvilja avser intet annat än att realisera kärlekens herravälde. Men icke desto mindre innebär all kärlekens uppenbarelse en dom — och detta i högre grad ju renare och fullare uppenbarelsen är. Därför framträder för den kristna tron Kristus också såsom domare. Det ligger i kärlekens väsen, att den — då den icke har något med yttre tvång att skaffa — måste verka antingen attraherande eller repellerande, tilldragande eller fränstötande. Där kärleken icke betvingar och förenar, måste den med en inre nödvändighet verka avskiljande. Att Guds dom är en kärlekens dom betyder att ingen annan blir avskild från Gud än den som icke tål kärlekens närhet. Detta är ock huvudtanken i den bekanta domstolsscenen (Matt. 25: 31—46): den gudomliga kärlekens uppenbarare — »Människosonen» — avslöjar vilka som låtit och som icke låtit sig betvingas och regeras av den gudomliga kärleken — det frågas efter kärlekens sinnelag, dess gärningar och efter ingenting annat. Det

kan överhuvud icke sägas något mera träffande ord om arten av Guds dom än Johannesevangeliets: »detta är domen, att när ljuset hade kommit i världen, människor dock älskade mörkret mer än ljuset» (Joh. 3: 19).

Så snart icke den gudomliga kärleksviljan härskar utan i stället det sinnelag, som är denna motsatt, leder detta för människolivet till den mest omfattande förödelse och det djupaste lidande — detta betygas ständigt på nytt, släkte efter släkte. Försåvitt som man härvid vill tala om ett Guds »straff», kan detta från den kristna trons synpunkt endast ske under följande tre betingelser. För det första: »straffet» är aldrig ett självändamål; Gud »straffar» icke bara för att straffet skall ha sin gång. Guds syfte är aldrig något annat än syndens övervinnande. Tanken på straff är därför för kristendomen oskiljaktigt förbunden med tanken på varning, tuktan, prövning, förnyelse o. s. v., men den förlorar sin mening, om den skiljes från dylika syften. För det andra: förödelsen och lidandet kunna icke tolkas såsom ett i förhållande till den begångna synden proportionellt straff. En sådan tankegång, som är karakteristisk för den nakna vedergällningsläran, bestrides på det eftertryckligaste av evangeliet (Luk. 13: 1 ff., Joh. 9: 2 ff.). För det tredje: sammanhanget mellan synd och förödelse ger uttryck åt en gudomlig lag, men förödelsen själv är intet utslag av Guds vilja. När den kristne säger, att Gud kan bruka även förödelsen såsom ett medel för sin kärleksviljas syften, är

detta något helt annat än att vilja härleda det direkt från den gudomliga viljan.

Den gudomliga domsgärning, om vilken tron talar, utföres alltså. Men den låter sig också ses från »*eskatologisk*» synpunkt, såsom en »yttersta dom», ett facit av jordelivets räkenskaper. När de kristna sökt göra sig några föreställningar om denna dom, ha de än velat tala om en »evig pina» för dem som icke låta sig övervinnas av Guds kärleksvilja, än om deras förintelse som skilja sig från Livets suveräna makt (»*annihilation*»), än om en slutlig »alltings återställelse» (»*apokatastasis*»). Alla dessa olika tankegångar ha mer eller mindre stöd i det nya testamentet.

Granskas nu dessa trons famlande föreställningar i ljuset av den kristna gudsbilden, så kan det beträffande den förstnämnda invändas, att den syn på straffet som här möter icke står i överensstämmelse med trons erfarenhet av Guds sätt att »straffa», alldenstund Guds straff alltid avser att tjäna hans kärleksviljas syften. Mot den sistnämnda föreställningen åter kan det invändas, att den gudomliga kärleken aldrig verkar med yttre tvång och att tron därför svärigen kan undgå att räkna med *möjligheten* av en förhärdelse, som definitivt utesluter sig själv från den eviga kärlekens liv. Detta behöver emellertid å andra sidan icke betyda, att den gudomliga kärlekens möjligheter skulle vara inskränkta till det närvarande jordelivets villkor. Den kristna tron skriver inga lagar för räckvidden av Guds kärlek. Visserligen kan den kristne

icke begagna en dylik tanke på en fortsatt avgörelsemöjlighet såsom ett medel att avtrubba det egna ansvaret: den som på allvar mött den gudomliga kärleken måste leva som om de närvarande möjligheterna vore de enda, under trycket av att varje tid är »den yttersta tiden». Men tanken att den gudomliga kärleken icke gör halt vid döden har sin rätt såsom en kärlekens och hoppets trostanke, framvuxen under det dubbla intrycket av dels den gudomliga kärlekens suveränitet och dels det ofullkomliga sätt, på vilket den gudomliga kärleken under jordelivets villkor mött otaliga i vårt släkte.

KAP. 5. GUD OCH VÄRLDSLOPPET

1. *Det ondas tvenne huvudarter.*

När vi tala om det onda som möter oss i tillvaron, skilja vi mellan det onda såsom ett fysiskt ont och såsom ett religiöst-etiskt ont, synden. Till det onda i den förstnämnda bemärkelsen hänför sig sådant som är oupplösligen förbundet med att jordelivet lever under ändlighetens villkor, alltså framför allt det fysiska lidandet och döden. Försåvitt som detta onda är oskiljaktigt förbundet med det närvarande livets existensvillkor, finner kristendomen det icke i och för sig såsom något mot Guds vilja stridande, utan i stället såsom något i hans världsordning ingående. Men väl måste det sägas att detta onda genom synden får en udd, som det i sig

självt icke äger, ävensom att det icke alltid i de enskilda fallen låter sig uppdragas någon klar gräns mellan sådant fysiskt ont, som har sin grund i ändlighetens villkor och sådant som leder sitt upphov direkt från syndens förhärjande inverkningar i människolivet.

Med hänsyn till det religiöst-etiska onda, synden, är det för den kristna livsåskådningen uppenbart, att detta alltigenom direkt strider mot den gudomliga kärleksviljan (jmf. härom kap. 7). Detta onda ter sig därför såsom det oförnuftiga, det i sig själv meningslösa. Det är under sådana förhållanden icke förvånansvärt, att alla de många försöken att giva en förnuftet tillfredsställande förklaring av syndens uppkomst strandat och varit antingen »förklaringar», vilka i själva verket intet förklara — såsom t. ex. hänvisningen till »viljans frihet» — eller också förklaringar som ställa den frågande inför ett nytt varför — t. ex. hänvisningen till naturen, till ett preexistent (för-tidligt) syndafall, till en frestande makt o. s. v. Det som i sig självt är det oförnuftiga låter sig svårligen rationellt förklaras. Kristendomens huvudfråga inför detta onda är därför icke heller en fråga om dess uppkomst, utan om dess art och framför allt om huru det skall kunna övervinnas.

2. Världsloppet såsom drama.

Det närvarande världsloppet kan icke av den kristna tron utan vidare betraktas såsom en återspeglings av Guds vilja. Varje försök till ett dylikt betraktelsesätt strandar

på att kristendomen ställer människan inför syndens verklighet och dess förödande konsekvenser. Därmed är det på ett ofrånkomligt sätt sagt, att tillvaron inom sig rymmer oändligt mycket, som så långt ifrån överensstämmer med och återspeglar Guds vilja att det tvärtom på det mest flagranta sätt strider mot densamma. Det går icke att tala om synd och på samma gång vilja säga att allt som sker sker enligt Guds vilja. Den kristne vägrar att återföra sådant på Guds vilja som evangeliet återför på den onskans viljemakt, som det benämner satan.

Skulle teologien, trots syndens verklighet, vilja hävda att allt som sker direkt återspeglar Guds vilja, så komme detta med nödvändighet att leda till tvenne för den kristna gudstron främmande konsekvenser. För det första skulle man komma att ställas inför följande alternativ: antingen måste man söka för-ringa och överskyla det ondas fruktansvärda verklighet och på samma gång avtrubba Guds obrutna motsatsförhållande till detsamma — något som ofta skett i s. k. teodicéer (försök att »försvara» Gud inför det onda) — eller också måste man komma att fördunkla och utplåna vad som för den kristna trons gudsbild är a och o, att Gud är Kärleken. Skulle gudsviljan verkligen återspeglas och utläsas i allt som sker, så bleve gudsviljan intet annat än ett dunkelt öde, en rent godtycklig vilja, med vilken ordet kärlek icke skulle kunna förbindas — den Gud om vilken man då skulle kunna tala vore i varje fall icke den,

som uppenbarat sig i Kristus och hans livsverk. För det andra skulle ett dylikt försök att se allt såsom ett direkt uttryck för Guds vilja leda till en fatalistisk och resignerande hållning inför livet, som är kristendomen främmande. Islam må inför allt det som sker säga sitt fatalistiska: det är Allahs outrannsakliga vilja och stoicismen må intaga en liknande hållning — men kristendom är detta icke. Just därför att kristendomen klart ser, att tillvaron inom sig rymmer mycket, som är främmande för gudsviljan, just därför är dess hållning till livet aldrig endast att resignera och passivt finna sig i det som sker: i förhållande till det som står gudsviljan emot vet den kristna tron om något högre än resignation, den vet om kamp och seger.

För kristendomens livssyn avtecknar sig därför tillvarons djupaste innehåll såsom ett drama, såsom kamp mellan den gudomliga kärleksviljan och det som står densamma emot. Gudsviljan går fram i vår tillvaro och upprättar under kamp och seger, frälsande, nyskapande och dömande sin kärleksviljas herradöme. Den vägar på vilken detta sker avslöjar sig för tron först och främst, när denna ställes inför Kristus och hans livsverk (jmf. kap. 6). Den kristna livsåskådningen rymmer alltså inom sig ett visst spänningsfyllt, »dualistiskt» moment. Men denna dualism är dock — såsom redan ovan (kap. 4, mom. 3) framhållits — begränsad och relativ. Den begränsas därav att den gudomliga kärlekens makt för tron betyder sig icke bara såsom en makt vid sidan av andra »makter»,

utan såsom tillvarons suveräna makt vilken har regementet i sina händer. Allt vilar ytterst i Guds hand. All annan »makt» bär undergångens och upplösningens frö inom sig — den stormar förgäves mot Guds makt: endast om den gudomliga kärleken och vad till den hör gäller det, att den icke förgår och att därför dess mål är det enda mål som skall varda realiserat.

3. Guds beskärm.

Den kristna tron på Guds beskärm innebär icke en försäkran mot alla faror, allt lidande och allt ont. Alla dylika tolkningar av »försynstron» te sig inför den faktiska verkligheten såsom verklighetsfrämmande tal. Bönen om Guds beskydd är icke en bön om befrielse från allt vad lidande heter, utan en bön om Guds skydd i all farlighet, en bön om »att intet ont mig skada gör» (Sv. Psb. 250, vers 2). Trons tillit till Guds beskärm får ett klassiskt uttryck i Pauli ord: *intet* »skall skilja oss från Guds kärlek i Kristus Jesus» (Rom. 8:39): ingen situation kan uppstå, som skulle kunna ställa oss utanför den gudomliga kärlekens maktsfär, bleve vi än försatta i det svartaste mörker. Den kristna försynstron innebär därför trygghet i Guds närhet inför allt det som sker (Sv. Psb. 257, vers 10). Denna trygghet är till sin karaktär något helt annat än endast resignation inför livets skickelser. Detta visar sig tydligast däri att Gud, enligt de kristnas ständigt upprepade erfarenhet, förmår bruka även det onda i sin tjänst

4 Den kristna tros- och livsåskådningen.

och tvinga »själva skadan» (Sv. Psb. 224, vers 5) att tjäna hans kärleks syften (jmf. Rom. 8: 28: »allt samverkar till det bästa för dem som älska Gud»).

Kristendomen fördöljer icke att lidande och nöd såsom sådant är ett ont. Överlämnat åt sig självt är lidandet icke renande utan förhärjande, icke förbättrande utan förbittande. Men de kristna ha en ständigt upprepad erfarenhet av att Guds kärleks makt kan förvandla det från en meningslös pina till en renande och frälsande makt, låta det tjäna såsom födelsesmärтор till ett nytt och rikare liv. Detta gäller icke bara om det fysiska onda utan också om det onda såsom synd. I samma mån som synden övervinnes och tvingas att bliva redskap för den gudomliga kärlekens segergärning, får även detta onda en mening som det i sig självt icke äger. Detta betyder emellertid icke att kristendomen skulle vara en religion, som förklarar allting, icke att alla tillvarons gåtor så skulle lösas, icke någon rationell förklaring av det onda: det onda får nämligen mening endast i den mån som det övervinnes. Men det betyder att den kristna trons öga ser ett gudomligt ljus, som bryter igenom och övervinner tillvarons skenbara meningslöshet.

KAP. 6. GUD OCH KRISTUS

1. Guds helige Ande och Kristus.

När kristendomen talar om den väg på vilken gudsviljan förverkligas i vårt släkte, dragas blickarna magne-

tiskt till Kristus. Han är gudsuppenbarelsens medelpunkt och herre — icke bara på grund av vad han förkunnat oss om Gud, utan också och framför allt på grund av vad hans livsverk betytt och alltjämt betyder för gudsviljans förverkligande. Visserligen är gudsuppenbarelsen icke inskränkt till honom. Han står icke isolerad utan inställd i ett stort sammanhang av gudsvittnen alltifrån historiens dunkla morgongryning och intill nu (jmf. kap. 2, mom. 3).

Gud »uppenbarar sig» nämligen varhelst hans Ande gör sig förnummen i människolivet, betygande Guds närhet. Denne »Ande» är då icke något från Gud skilt och med honom sidoordnat väsen. »Anden» står tvärtom såsom ett uttryck för Guds omedelbara och verkssamma närvaro i vår tillvaro — där Guds Ande är, där är Gud själv verksamt närvarande. Knappast något kan emellertid bättre åskådliggöra den betydelse som Kristus äger för det kristna troslivet än det faktum, att denne Guds Ande inom kristenheten också benämnes Jesu Kristi Ande. Kristendomen vet icke av någon annan gudomlig ande än den som präglas och får sitt avgörande innehåll av Kristus och hans gärning. Den skulle också kunna sammanfatta hela innehållet av Kristi livsverk därhän att genom detsamma Anden kommer »i fullhet».

I denna förbindelse mellan Anden och Kristus ligger tillika, att kristendomen, när den talar om Kristus, icke

endast tänker på ett historiskt livsverk, som en gång utförts i en länge sedan svunnen tidsrymd, utan också på en i det närvarande levande och verksam makt: Kristus verkar där hans Ande verkar. Detta ständigt fortgående verk i människosjälarnas värld har sin kraft av den historiska gärning som en gång utförts — och det kastar på samma gång sitt ljus tillbaka över den egentliga, djupaste och gudomliga meningen med och betydelsen av detta livsverk.

2. Jesu livsverk.

Inom den äldre evangeliska teologien (1600-talet) var det vanligt att se Jesu livsverk under en tredubbel synpunkt: såsom »ett profetiskt, översteprästerligt och konungsligt ämbete». Det profetiska ämbetet syftade då på hans förkunnelse, det översteprästerliga på hans självutgivande offergärning, särskilt i hans sista lidande och död, och det konungliga närmast på den seger och den upphöjelse, till vilken hans jordiska livsgärning ledde. Tjänade denna indelning än till att framhäva vissa för den kristna tron väsentliga synpunkter, så kunde den å andra sidan lätt leda till att man icke fick någon rätt enhetlig och sammanfattande blick på Jesu livsverk.

I själva verket låter sig detta livsverks innebörd sammanfattas därhän att det i sin helhet syftar till att förverkliga Guds herradöme (Guds »rike»). Också Jesu förkunnelse står helt och hållet i detta syftemåls

tjänst. Han har icke bara givit oss en »lära» om Gud. Hans förkunnelse om Gud och Guds rike, sådan som denna möter oss i evangeliet, hör till den kristna trons oförytterligaste och största rikedom. Men det för den kristna tron framför allt väsentliga ligger dock icke bara i hans förkunnelse om Gud, utan däri att han i ord och gärning, i sitt liv och sin kärleks offergärning brutit väg för Guds kärlek, levat och lidit denna in i världen. När den kristna tron ser hans livsverk i ljuset av det som alltjämt sker, varhelst hans Ande blir mäktig i människosjälarnas värld, ter sig detta livsverk såsom skapande en ny situation, åvägbringande ett genombrott i Guds historia med mänskligheten: fördämningarna brytas ned och Guds kärlek gjuter sig ut över mänsklighetens marker. Samma sak kan också uttryckas så: Gud förverkligar genom detta livsverk sin kärleksvilja. Gud står icke på avstånd och utanför det som här sker, utan är levande och verksamt med i denna gärning: hans kärlek är den verksamma kraften i Jesu livsverk. Jesu kämpande och segrande gärning är en den gudomliga kärleksviljans egen gärning, genom vilken Gud förverkligar sitt herravälde (jmf. ovan kap. 3, mom. 4 och kap. 4, mom. 2) — »det var Gud som i Kristus försonade världen med sig själv» (2 Kor. 5: 19).

Detta livsverk har sin segrande makt därav att det alltigenom uppbäres av den sig själv utgivande och offrande kärleken. Ingenstädes uppen-

baras dess innersta halt så som vid dess avslutning och fullkomning — det är därför ingen tillfällighet att kristenhetens blickar alltifrån kristendomens begynnelse alldeles särskilt dragits till Korset. Innebörden av kärlekens »ställföreträdande lidande» har teologien ofta förgrövat eller förflackat (jmf. efterföljande anm.). I själva verket möta vi här den mest påtagliga och på samma gång mest outrannsakliga av alla andliga realiteter. Om ett dylikt ställföreträdande lidande måste vi tala varhelst vi i mänskligheten ställas inför en kärlek, som icke står kyligt utanför, utan som — efter den sanna kärlekens natur — offerar sig själv, tar på sig bördan och bär den för andra. Ingenting är mera påtagligt än att en sådan kärlek såsom intet annat skapar försonande, läkande, det onda övervinnande krafter. Just från denna synpunkt ser kristendomen Jesu fullkomnade livsverk, när den i detta finner den gudomliga kärleksviljans segrande genombrott, finner huru här slusarna öppnats till Guds kärleks flöden.

Så framträder ofrånkomligt och klart den djupa meningen i alla de uttryck, i vilka den kristna tron talar om Jesu fullkomnade livsverk såsom något som skett »oss till godo», »för vår skull», »till lösen för många», till »förlossning» och »försoning» o. s. v. Dessa och snarlika uttryck från det nya testamentet och våra passionssalmer åskådliggöra i olika skiftningar den genom Jesu livsgärning förändrade situationen och den outtömliga gudomliga rikedom som härigenom satts in i världen — de många olika uttrycken äro

variationer av ett och samma tema. Denna kärlek vet icke av någon dagtingan med det onda och likväl framträder just här den gudomliga kärlekens suveräna makt: »det intet finns som icke vinnas av kärleken som lider» (Geijer, Sv. Psb. 89: 3). Intet är mera karakteristiskt och mera väsentligt för kristendomen än att den ställer syndens och lidandets värld inför den gudomliga kärlek, som bär syndens börda och övervinner synden på självutgivelsens offerväg.

Anm. Till »försoningslärans» historia.

Någon utförd teologisk försoningslära finnes icke i det nya testamentet. I ett stort antal växlande, i det föregående antydda, bildliga uttryck tolka de olika bibliska författarna, var och en efter sin egenart, vad Jesu livsverk betyder till befrielse, frälsning och försoning, huru det är den gudomliga kärleksviljans segrande genombrott i vårt släkte. Icke heller inom den gamla kyrkan förekommer någon genomförd försoningslära. Vid tolkningen av Jesu livsverks betydelse saknade man till stor del öra för den bibliska förkunnelsens djupaste toner. Under inflytande av det karakteristiskt grekiska tänkesättet betonade man framför allt, att Jesus givit oss den fullkomliga gudskännedomen samt att han fört med sig »gudomliggörande», ett oförgängligt liv meddelande krafter. I den mån man reflekterade på Jesu lidande och död, såg man gärna dettas betydelse såsom ett lösköpande av

människorna från djävulens våld — en tolkning som ofta kläddes i starkt mytologisk dräkt.

En för den följande utvecklingen högst betydelsefull, tankemässigt genomförd försoningslära gavs av medeltids-teologen *Anselm* i hans skrift »*cur deus homo*» (varför blev Gud människa). Huvudtankarna äro följande. Genom synden ha människorna kränkt Guds ära och rubbat hans skapelseplan. Gud måste då antingen straffa människorna eller kräva gottgörelse (satisfaktion). Men då straff och förgörelse skulle definitivt göra Guds skapelseplan om intet, kan denna väg icke beträdas. Den gottgörelse Gud kräver för synden förmå människorna icke giva, alldenstund de icke kunna göra något utöver vad deras plikt fordrar. Gottgörelsen kan därför endast givas av Gud själv. Men då den samtidigt måste utföras av människorna, kan den endast utföras av en gudamänniska. Gudamänniskan Kristus har genom sin frivilliga död, som han icke var skyldig att lida, åvägabragt den erforderliga satisfaktionen för mänsklighetens synd. Den »förtjänst» han så förvärvat kommer människorna till godo. Denna försoningslära har framför allt utövat inflytande genom själva sin grundtanke — satisfaktionstanken: Kristi död är att betrakta såsom en åt Gud given försonande ersättning för vad mänskligheten genom sin synd förbrutit.

Hos *Luther* finna vi åtskilliga tendenser till att genombryta den med medeltida föreställningar om bot-sakramentet nära sammanhängande anselmska teorien.

Uttrycket satisfaktion fann han mindre tillfredsställande och han anlade gärna en helt annan huvudsynpunkt, betraktande Kristus såsom segerherren över de »tyranner», under vilka människorna voro fångna: lagen, synden, döden och därmed också djävulen (jmf. andra artikelns förklaring: »förlossat, förvärvat och vunnit mig — — ifrån alla synder, ifrån dödens och djävulens våld»). Någon klart genomförd försoningslära, som kunde svara mot hans egna religiösa intentioner och hans rent personliga syn på förhållandet mellan Gud och människa och som därför kunde övervinna Anselms mera opersonliga och mekaniska tänkesätt, gav *Luther* emellertid icke. Inom den efterföljande »*ortodoxien*» fortlevde därför i det väsentliga Anselms teori, visserligen med karakteristiska ombildningar. Så betonade man långt starkare än *Anselm* synden såsom ett brott mot Guds oryggliga lag. Kristi livsverks betydelse såg man i överensstämmelse härmed ligga dels däri att han uppfyllt lagens fordringar, och dels däri att han i vårt ställe lidit det straff som lagen krävde för synden och som vi förtjänt att lida.

Styrkan i den ovan omtalade satisfaktionsläran låg i dess djupa och allvarliga syn på det onda och Guds motsatsförhållande till detta, ävensom däri att den — med sitt betonande av Kristi offergärning — visade sig ha blick för de hårda villkor, under vilka den gudomliga kärleksviljan förverkligar sig själv i människolivet. *Huvudbristen*

ten framträder närmast i den opersonliga och mekaniska karaktär, som präglar det hela. Den visar sig särskilt däri att offergärningen tänkes såsom en åt Gud given, Gud omstämmande prestation, vilken av Gud betraktas såsom ett slags juridisk ersättning för det förbrutna. Inom hela den senare teologien har denna försoningslära blivit starkt kritiserad — understundom har denna kritik dock skett utifrån ytliga och flacka synpunkter på synden och människolivets hårda motstånd mot den gudomliga kärleksviljan. Försåvitt kritiken skall utgå från den kristna trons egna synpunkter, måste den i första hand göra gällande, att den från medeltiden stammande försoningsläran strider mot den kristna trons huvudtanke: gudsuppenbarelsen i Kristus. »Uppenbarar» sig Gud i Kristus och verkar i honom, så låter sig hans livsverk icke gärna betraktas såsom en åt Gud given, honom omstämmande ersättning. Då är i stället Gud, i överensstämmelse med det ovan anförda Paulusordet (2 Kor. 5:19), själv den verksamma kraften, den handlande i detta livsverk; och dettas innebörd är så den gudomliga kärleksviljans segrande genombrott på självutgivelsens väg. Då försvinna också av sig självt alla opersonliga och mekaniska synpunkter. Jesu frälsningsverk medför icke ett mekaniskt avlyftande av vår börda, men det betyder att vår strid mot synden är en strid under förändrade livsvillkor, på grund av att han genom sin gärning s. a. s. öppnat slussarna till Guds kärleks flöden.

3. Den upphöjde Kristus.

Den kristna tron ser icke Jesu livsverk såsom avslutat i och med den på korset fullbordade historiska livsgärningen. När denna tro hänför sig till Kristus, riktar den sig i själva verket på en i det närvarande levande verksam andlig storhet. Den sammanhållande makten i kristendomen är icke bara några läror eller stadganden, som en gång i tiden givits oss, icke heller blott minnet av en man som levat och verkat för 1900 år sedan, utan den levande Herre, som är när de sina »alla dagar intill tidens ände» (Matt. 28:20, jmf. Gal. 2:20, Joh. 15:4 ff. o. s. v.).

Denna Kristi närvaro är en andlig närvaro: Kristus är verksam genom sin levande Andes kraft. Därför talar ock det kristna trosvittnesbördet, alltifrån urkristendomens dagar och tiderna igenom, omväxlande och utan någon saklig skillnad om Kristi och om hans Andes verksamma närvaro (jmf. t. ex. 2 Kor. 3:18, Joh. 14:16 ff., Sv. Psb. 119:3, 146:6 o. s. v.). Den andemakt, om vilken då är tal, är icke någon annan än den som möter oss i Jesu en gång fullbordade historiska livsverk: det är samma gudomliga kärleks. ande som den vilken där segrar på självutgivelsens väg. Kristi alltjämt fortgående gärning i människosjälarnas värld innebär m. a. o. ett fortsatt realiserande av Jesu en gång utförda historiska livsverk, ett fortgående uppbyggande av Guds herravälde.

I och genom denna fortgående gärning i människo-

själarnas värld framträder Kristus för den kristna trons öga såsom den av Gud upphöjde (jmf. t. ex. Apg. 2: 36: »denne Jesus, som I haven korsfäst, honom har Gud gjort både till Herre och till Messias»). Upphöjelsen är ett avslöjande av den segergärning, som låg i Jesu fullbordade livsverk (jmf. Fil. 2: 8 f.: »han ödmjukade sig och blev lydig intill döden, ja, intill döden på korset, därför har ock Gud upphöjt honom» etc.). De olika uttrycken för upphöjelsen i kristenhetens gamla bekän- nelse — uppstånden, uppstigen till himmelen, sittande på Gud Faders högra sida — åskådliggöra från olika sidor upphöjelsens innebörd: Kristus lever, undanryckt dö- dens välde, han är befriad från jordelivets rumsliga och tidliga skrankor samt tillhör helt det gudomliga livet.

Anm. Urkristendomen och uppståndelsetron.

Intet är, från rent historisk synpunkt, mera uppenbart än att kristendomens egentliga födelsestund är den katastrof, med vilken Jesu jordeliv slutade. Kristen- domen har icke uppstått endast genom Jesu galileiska för- kunnelse. Denna förkunnelse ensam åstadkom intet ge- nombrott. Vi kunna på goda grunder fråga oss, om vi över huvud skulle vetat något om Jesus av Nasaret den dag i dag är — försåvitt intet annat skett. Kristendomens egentliga födelsestund är den stund, då det för lärjungarna blev visst, att korset icke var nederlag utan seger, att den

Korsfäste var den av Gud upphöjde, uppståndne Herren. Därom avlägga våra bibliska urkunder ett enstämmigt vittnesbörd. Från denna stund går kristendomen fram med segrande kraft såsom ett av Kristus buret och be- härskat andeliv. Kristendomens tillblivelse är alltså oupp- lösligt förbunden med lärjungarnas uppståndelsetro.

Rörande arten av denna deras upplevelse av den upphöjde Herren, må i detta sammanhang följande syn- punkter beaktas. 1) Enligt det urkristna trosvittnesbördet uppenbarar sig den upphöjde endast för de sina, men däremot icke för de utanförstående, för Pilatus eller översteprästerne. 2) Det centrala och avgörande är lärjungarnas visshet om den levande och upphöjde Kristus — i jämförelse härmed äro alla frågor om uppståndelsens huru av sekundär be- tydelse: de nytestamentliga skrifterna visa, att man här tänkt sig saken än på ett mera andligt sätt (Paulus), än på ett mera kroppsligt samt att så småningom det senare före- ställningssättet — i överensstämmelse med tidens tanke- vanor — alltmera trängt sig i förgrunden.

4. Kristusbekännelsen.

Det har i det föregående (kap. 2, mom. 4) framhållits, hurusom det är karakteristiskt för kristendomen att fram- träda såsom kristustro men också att denna kristustro så långt ifrån innebär ett fördunklande och försvagande av att den kristna tron riktar sig på Gud allena, att den tvärtom

till sin egentliga mening är en bekännelse till den Gud, som i och genom Kristus uppenbarar sig och förverkligar sin kärleksvilja. När den kristna tron ser Kristus såsom gudsuppenbararen framför och ovan alla andra gudsvittnen, såsom gudsuppenbarelsens herre, har detta alltså sin grund i den betydelse som hans livsverk äger för förverkligandet av Guds herravälde i vårt släkte. På detta livsverks grundval vilade de benämningar, som redan från kristendomens första begynnelse givas honom: »Sonen», »Herren», »Frälsaren» o. s. v.

Det för kristendomen väsentliga är icke bara att Kristus är en vis lärare, som givit oss vissa tankar om Gud, renade föreställningar om Gud, eller att han är den sedliga förebilden, som givit oss det renaste etiska ideal. Jesu förkunnelse om Gud och hans rike likaväl som den därmed oupplösligt förbundna etiska förkunnelsen står i tjänst hos och ingår såsom ett led i den gärning, som helt igenom syftar till upprättandet och förverkligandet av Guds herradöme. Det för den kristna tron som mest väsentliga är därför, att Kristus i liv och gärning uppenbarar Gud genom att förverkliga hans vilja, att han s. a. s. lever och lider in Guds kärlek i världen. Kristusgärningen drar undan förlåten och avslöjar Guds hjärtelag. Kristus är »Guds härlighets återsken och hans väsens avbild» (Hebr. 1:3, jmf. t. ex. 2 Kor. 4:6).

Det som de många olika »kristologiska» formlerna om

Kristus och hans förhållande till Gud främst och djupast, om vi nämligen lyssna till deras religiösa syfte, velat säga är just detta, att vi — för att tala med Luthers klassiskt enkla ord — »hava Faderns hjärta och vilja i Kristus». När det frågas: hurudan är Gud, hurudan hans vilja och hans tillvägagångssätt, så svarar den kristna tron med att hänvisa till Kristus och hans gärning och säger: just sådan är Gud. I bekännelsen till Kristus uttalar kristendomen sin förvissning att i honom gripa Guds eget »v ä s e n», så som detta är möjligt under jordelivets villkor. Den vet icke av någon från Kristus lösgjord och för honom främmande gudsbild — om varje dylik gudsbild säger den med Luther: »und ist kein andrer Gott, das Feld muss er behalten» (originalet till Sv. Psb. 124). Kristendomen finner m. a. o. i Kristus den gudomliga kärleksviljans »inkarnation» i människolivet (Joh. 1:14); såsom sådan är han »den Enfödde Sonen» — och samtidigt helt och fullt människa.

Teologien har stundom — tvärtemot sin egentliga avsikt — drivits till att fördunkla detta senare. Men Jesus är — såsom våra evangelier nogsamt betyga — icke någon s. a. s. förklädd Gud, utan en verklig levande människa av kött och blod. Hans världsåskådning är t. ex. beroende av samtidens allmänna världsåskådning, dess demonstro o. s. v. Han är icke allvetande, han räknar med att världens ände är omedelbart förestående. Hans frestelse var icke något tomt sken. Allt vad evangeliet förtäljer om hans

bön till sin himmelske Fader blir meningslöst, om han icke skulle varit en »verklig» människa. Det är överflödigt att anföra ytterligare belägg. Jesu fulla mänsklighet kom så uppenbart som möjligt fram i all hans livsvandel. Hans livs hemlighet består icke däri att han skulle varit något egenartat dubbelväsen, utan däri att »i honom bor hela gudomens fullhet lekamligen» (Kol. 2:9) — just denna fulla livs- och väsensenhets med Gud gör honom till »den enfödde Sonen» och på samma gång till en i ordets allra djupaste betydelse »sann människa».

Anm. 1. Till kristologiens historia.

Kristusbekännelsen är organiskt förbunden med det kristna trosvittnesbördet så långt tillbaka som vi genom våra urkunder kunna följa detsamma. »Kristologien» har alltså, såsom icke minst den allra senaste forskningen på urkristendomens område starkt betonat, icke sin grund i någon senare inkommen filosofisk spekulat. Bekännelsen till Jesus såsom icke bara Messias eller Kristus, utan också såsom »Herren», »Frälsaren» och »Sonen» springer fram direkt ur det urkristna fromhets- och gudstjänstlivet. Men väl kan det sägas att den senare gammalkyrkliga teologiens kristologiska formuleringar, sådana som de fixeras på de stora koncilierna i kamp med andra åskådningar, äro utformade med tillhjälp av den samtida filosofiska bildningen och rönt en delvis ödesdiger inverkan av denna och dess terminologi.

Den gammalkyrkliga kristologien utformades under kamp mot tvenne motsatta riktningar: å ena sidan den som betonar »Sonens» avstånd från Gud på ett sådant sätt att gudsuppenbarelsens verklighet antastas, å andra sidan den som är benägen att identifiera Sonen med Fadern. Den förra möter i sin mest utpräglade form i den s. k. *arianismen*. Gud fattades här under inflytande av grekisk filosofi såsom tronande i upphöjd avskildhet ovan världen och Kristus såsom ett slags mellanväsen mellan Gud och människa, som i grund och botten varken kunde se eller känna sin Fader. Den senare typen framträder mest konsekvent inom den s. k. *modalismen*, enligt vilken Kristus tänktes vara identisk med Fadern och således själv Gud i ordets allra egentligaste mening. *Arianismen* betraktades av den gamla kyrkan såsom en missvisande klyvning och *modalismen* såsom en missvisande identitet mellan Gud och Kristus. Gentemot båda har kyrkan i sina klassiska bekännelseurkunder — *Nicænum* (325) och *Chalcedonense* (451) — velat hävda å ena sidan att det verkligen är Gud som möter i Kristus, eller m. a. o. denna gudsuppenbarelses fulla effektivitet, och å andra sidan gudsuppenbarelsens historiskt-mänskliga gestalt. Den nicænska bekännelsens huvudformel — Kristus är »av samma väsen som Fadern» — avsåg att hävda att det verkligen är Gud, som möter i Kristus — utan att därför sätta likhetstecken mellan Gud och Kristus.

Vid den närmare utredningen härav utvecklades emeller-

tid den gamla kyrkan i svårigheter, som blevo den övermäktiga och till sist ledde till ett fördunklande av kristusbekännelsens egentliga syfte. Orsaken därtill var att man — i överensstämmelse med gängse filosofisk åskådning — fattade uttrycket »väsen» närmast såsom en mer eller mindre fysiskt tänkt »substans». Kristi »väsensenhets» med Fadern skulle från denna utgångspunkt bestå däri att han ägde samma gudomliga »natur» som Gud själv. Visserligen sökte nu den chalcedonensiska bekännelsen hävda Kristi »sanna mänsklighet» genom att säga, att han också ägde en mänsklig natur. Men när man sedan skulle försöka att förena dessa båda »naturer», blev resultatet av de ändlösa striderna, att den gudomliga »naturen» — huru mycket man än sökte värja sig däremot — mer eller mindre uppslukade den mänskliga och att talet om hans sanna mänsklighet blott blev tomma ord: Kristus var icke längre en verklig individuell människa av kött och blod utan en gudomlig innehavare av »mänsklig natur», ett gudomligt väsen, som iklätt sig människonatur ungefär såsom man tar på sig ett klädesplagg. Tankegången gick alltså i modalistisk riktning.

Denna abstrakta och verklighetsfrämmande kristologi blev den dominerande och har mer eller mindre präglat teologien icke bara under medeltiden utan också — trots vissa uttalanden hos Luther i annan, djupare riktning (jmf. ovan) — under lång tid inom den evangeliska kristen-

heten. Skall kristusbekännelsens egentliga innebörd klarare kunna komma i dagen, måste teologien lämna den på den gamla grekiska filosofien vilande uppfattningen av Guds »väsen», något som den också i senare tid alltmå g gjort. Liksom vi icke känna en människa till hennes »väsen», med mindre vi känna hennes hjärtelag, vilja, karaktär, så kunna vi ännu mindre anlägga någon annan synpunkt, när det är fråga om Guds väsen. Det är meningslöst att vilja draga upp någon gränslinje mellan Guds vilja och hans väsen. Är Gud »ande» (Joh. 4:24), så finnes det icke hos honom något mera essentiellt, väsentligt, än just hans vilja, hans hjärtelag. Och Kristi »väsensenhets» med Fadern kan därför icke betyda något mindre än att vi finna Guds hjärta och vilja i honom (jmf. ovan): där Kristus är, där är Gud och där Kristus verkar, där verkar Gud. Kristusgärningens offrande och sig själv utgivande kärlek är Guds egen kärlek, dess kamp mot det onda är Guds egen kamp, dess seger är Guds egen seger: Gud realiserar i Kristus sin egen kärleksvilja.

Anm. 2. Den gammalkyrkliga treenighetsläran.

Den gammalkyrkliga läran om tre personer — Fadern, Sonen och Anden — i en gudom uppbars av det dubbla syftet att på en gång åskådliggöra den kristna gudstrons livfyllda innehåll och dess enhetlighet. Kristustron står för denna gudstros innehålls-

fyllda rikedom, andetron åter för den gudomliga uppenbarelseens karaktär av att vara en ständigt fortgående, i det närvarande mötande, omedelbar och levande gudsuppenbarelse. På samma gång vill treenighetsläran stå på vakt kring gudstrons enhetlighet eller m. a. o. kring den rena monoteismen: det är, vill man säga, så snart det talas om Kristus och Anden, fråga om den ende, sanne Gudens uppenbarelse och ingenting annat.

Uppenbart är emellertid, att den terminologi, med vilken man här rör sig — tre personer i en gudom — visat sig innebära en fara just för gudstrons enhetlighet och kunna leda tanken i en triteistisk riktning. Vid tiden för treenighetslärans formulering hade emellertid icke uttrycket *person* samma pregnanta betydelse av självständig individualitet, som det så småningom senare fått och numera för oss äger. Ordet *person* hade tvärtom en så svävande innebörd att talet om tre personer i en gudom väl syntes kunna stå tillsammans med en monoteistisk gudstro. Göra vi det tankeexperimentet, att vi kunde för den gamla kyrkans män utreda vad vi mena med personlighet, skulle dessa säkerligen bestrida oss rätten att — med vårt personlighetsbegrepp — begagna deras gamla treenighetsformel: de skulle häri se en form av triteistiskt kätteri.

Vi måste alltså här skilja mellan bekännelsens form och dess syfte. Själva formeln är — med den uppfattning vi ha av »personlighet» — missvisande, syftet, det som

den vill uttrycka, är något för kristen tro väsentligt (jmf. ovan). Att den kristna gudstron framträder såsom tillika kristustro och andetro åskådliggör 1) den ende sanne Gudens innehållsfyllda och levande uppenbarelse och skyddar 2) på samma gång denna gudstro från att utblottas i deistisk eller panteistisk riktning (jmf. ovan kap. 2, anm.): en gudstro, som tillika är kristustro, kan aldrig bli panteistisk, och en gudstro, som tillika är andetro, kan icke bli deistisk. Men på samma gång som den kristna gudstron så behåller sin trefaldiga riktpunkt, behåller den också sin enhetliga och monoteistiska karaktär: kristusgärningen är alltigenom en Guds egen gärning och Anden är icke ett väsen vid sidan om Gud, utan uttrycket för Guds omedelbara och ständigt fortgående verksamhet.

Anm. 3. Kristustro och historisk forskning.

Den historiska forskningen söker att, i den mån detta över huvud är möjligt, genom kritisk analys av tillgängliga historiska dokument vinna kunskap om urkristendomen och Jesu liv. Den nödgas därvid att i stor utsträckning stanna vid sannolikhetsomdömen. Så är det t. ex. i *många fall* svårt, för att icke säga ogörligt, att med bestämdhet urskilja vad som härrör från Jesus själv och vad som stammar från den urkristna församlingens bekännelse om honom. Icke bara Johannesevangeliet utan också de andra, de s. k. synoptiska evangelierna hava ju närmast trosvittnesbördets karaktär.

Det säger sig självt, att den kristna tron — på grund av den vikt som Jesu livsverk äger för densamma — med det livligaste intresse måste följa detta forskningsarbete. När nu forskningen ofta nödgas stanna vid sannolikheter och när olika hypoteser om det historiska förloppet här bryta sig med varandra, synes detta komma att bereda tron svårigheter.

Dylika svårigheter låta sig icke lösas genom något maktspråk, som skulle vilja lägga band på forskningens frihet. Bortsett från att dylikt maktspråk vore ogenomförbart låter sig ingen frimodighet vinnas på en sådan väg.

Den kristna trons frimodighet härrör i stället framför allt därav, att den icke ser Jesu livsverk såsom en isolerad punkt i det förflutna, utan i stället betraktar detsamma i dess sammanhang med hela det ständigt fortgående andeliv, i vilket Kristus genom sin ande är levande och mäktig. När ljuset från denna »heliga eld» faller tillbaka på det på korset fullkomnade historiska livsverket, framträder detta ofrånkomligt såsom den gudomliga kärleksviljans segrande genombrott i vårt släkte: den innersta och gudomliga meningen med detta livsverk avslöjas för trons öga. Så står denna Jesu livsverks betydelse fast för den kristne, oberoende av med vilken grad av historisk visshet forskningen förmår giva oss en detaljerad, rent historisk kunskap om Jesu liv och förmår klargöra det tidshistoriska sammanhang, i vilket detta står inställt. Även om gränsen mellan det som går tillbaka på Jesus själv och det som går tillbaka på den urkristna församlingen i många fall skulle visa sig vara omöjlig att draga, så rubbas därmed icke trons livsvillkor. Huru intresserad den kristna tron än må vara av en sådan frågas lösning, så är det dock ingen livsangelägenhet för tron att avgöra var gränsen går mellan lärjungarnas trosvittnesbörd, deras bekännelse till Kristus och Jesu eget självvittnesbörd. Huvudfrågan för tron är nämligen icke vad Jesus menat om sig själv och sin uppgift, utan vad Gud menat med hans livsverk, vad hans livsverk betyder i Guds rikes historia. Och denna fråga ligger utanför forskningens område och intressesfär — den kan endast besvaras av tron själv.

III. Det kristna troslivet

1. Dess karaktär

KAP. 7. SYND OCH FÖRLÅTELSE

1. Syndens väsen och omfattning.

Synd är från kristen synpunkt allt det som strider mot den gudomliga kärleksviljans herravälde (jmf. ovan kap. 5, mom. 1). Där denna gudsvilja icke råder, där råder i stället syndens makt. När reformatörerna ville klarlägga syndens innersta väsen, betecknade de detta såsom otro. Detta är också ett djupt uttryck för syndens innebörd — försåvitt som nämligen trons liv betyder att människan är betvingad och behärskad av Guds kärleksvilja och lever under dess herravälde. Att synden djupast sett är otro betyder då intet annat än att, såsom nyss sagts, Guds kärleksvilja icke råder över människolivet. Syndens innebörd kan därför också sägas vara olydnad mot den gudomliga kärleksviljans lag. Frågas det då vad det är för makter som råda där Gud icke råder, så blir det närmaste svaret: människans egen jagbundna, egocentriska vilja: människan är, såsom Luther så uttrycksfullt säger, »själviskt inkrökt i sig själv». Varhelst denna makt härskar, där spränges livsgemenskapen med Gud och där förhärjas på samma gång människolivet.

Synden består alltså icke bara i enskilda, från varandra isolerade tankar eller handlingar. Den yttrar sig i enskilda tankar, ord och gärningar av olika slag, men synden själv sitter s. a. s. djupare inne, den är en förvänd viljeriktning — de olika utslagen av synd bero, för att tala med det bibliska språkbruket, på »hjärtats» beskaffenhet: det som »kommer från hjärtat orenar människan, ty från hjärtat komma onda tankar, mord, äktenskapsbrott, otukt, tjuveri, falskt vittnesbörd, hädelse» (Matt. 15: 18 f., jmf. t. ex. Luk. 16: 15). Det råder därför ett inre sammanhang mellan de olika synderna: den ena synden drar den andra med sig, den bereder genom att förlama motståndskraften väg för nästa syndiga handling, gör människan till en slav under synden (Joh. 8: 34). Där den syndiga livsriktningen får härska utan att brytas och besegras leder den till den mänskliga personlighetens förödelse och undergång. Från den kristna trons synpunkt innebär detta ett fördärvande av människans egentliga, henne av Gud givna bestämelse. Att människan äger en dylik, av Gud given bestämelse är innebörden i talet om att människan är »skapad efter Guds beläte»: hennes personlighet blir först då vad den är ämnad att bliva, när hon lever under Guds herravälde och förverkligar hans kärleksvilja.

Liksom de syndiga handlingarna icke stå isolerade i människolivet, oberoende av varandra, utan i stället gå tillbaka på den syndiga viljeriktningen, så stå icke heller

de enskilda människorna isolerade från varandra. Det gives i människolivet ett syndigt sammanhang, vilket s. a. s. griper om och omsluter de enskilda individerna. Vi kunna här tänka på syndens sociala makt, på huru uppfostran, exempel, miljö o. s. v. låta sig tagas i syndens tjänst. Och vi kunna, när vi tränga djupare in i detta hemlighetsfulla sammanhang, icke undgå att se, huru det i människolivet gives en syndig riktning, som fortplantar sig från generation till generation och som lägger sig såsom en tyngande börda över hela släktets liv. Synden visar sig äga en maktsfär, som sträcker sig långt över de enskilda människoviljorna.

Anm. Arvsyndsläran.

Den egentliga och förblivande betydelsen av den arvsyndslära, som först närmare utvecklades av Augustinus i hans strid med Pelagius, ligger däri att Augustinus ville hävda dels 1) syndens karaktär av viljefördärv och dels 2) tanken på det omfattande syndiga sammanhang, i vilket den enskilda människan är inställd. I jämförelse härmed var det ett verklighetsfrämmande betraktelsesätt, när Pelagius betraktade de enskilda syndiga handlingarna såsom isolerade från varandra och oberoende av varandra, liksom också de enskilda människorna såsom isolerade från varandra och oberoende av det omfattande syndiga sammanhanget. Samtidigt äro emellertid vissa brister förbundna med Augustini framställning av

arvsyndstanken, framför allt därigenom att det syndiga arvet av honom fattas såsom ett slags fysisk naturbeskaffenhet i människan. Denna föreställning fördunklar syndens karaktär av att vara viljefördärv och kommer därmed i strid med det intresse, som arvsynsläran avsåg att tillvarata och som särskilt hos Luther kommer starkt till uttryck, därigenom att han kallar arvsynen för »personsynd».

2. Synd och skuld.

Det religiösa syndmedvetandet är alltid förbundet med skuldmedvetande. När människan står inför Guds ansikte, förnimmer hon sig såsom skyldig. Ju närmare Gud träder henne, ju mera människan förnimmer av honom och hans kärleksvilja, desto skarpare faller ljuset över det som skiljer henne från Gud, över synden i dess finaste förgreningar och därmed också över skulden — därom vittnar hela det kristna troslivets historia: detta troslivs största gestalter ha tillika varit de som djupast och allvarligast talat om synd och skuld. Det religiösa skuldmedvetandet framträder omedelbarast såsom ett medvetande om vår ovärdighet, vårt ovärde inför den helige Gud, som alltigenom är kärleken. När det i liknelsen om den förlorade sonen heter: »Fader, jag har syndat mot himmelen och inför dig; jag är icke mer värd att kallas din son», så talar i dessa ord just det karakteristiskt religiösa skuldmedvetandet: jag är

ovärdig att vara i Guds närhet (jmf. syndabekännelsens ord: »vet mig vara värd att förkastas från ditt ansikte»).

Detta skuldmedvetande upphäves icke av tanken på det omfattande syndiga sammanhang, i vilket människan är inställd. Detta sammanhang är icke något skyddsvärn, bakom vilket människan söker betäckning för gudsröstens anklagelser och domar. För det religiösa skuldmedvetandet spelar det ingen roll, om och i vilken grad vi varit beroende av det omfattande syndiga sammanhanget. Hur det än må förhålla sig därmed, så återspeglar lika fullt synden min viljas faktiska beskaffenhet: det väsentliga vid det religiösa självbedömandet är helt enkelt detta, att min vilja faktiskt är sådan, att jag är ovärdig inför Gud. Men väl kan däremot tanken på syndens omfattande sammanhang och olika förbindelse-linjer tjäna till att skärpa vårt ansvar och vårt skuldmedvetande — göra det levande för oss, att vår skuld icke bara är en skuld för oss själva, utan därjämte en skuld för det syndiga sammanhang, i vilket vi äro delaktiga och vilket vi genom vår synd ytterligare belasta.

3. Förlåtelsen.

När den kristne söker göra sig reda för sin livserfarenhet av huru Gud övervinner det som skiljer en människa från honom, säger han gärna att detta sker på förlåtelsens väg. Även andra uttryck kunna brukas, såsom t. ex. särskilt »rättfärdiggörelse». Men intet uttryck säger

så omedelbart och åskådligt vad saken gäller som »förlåtelse». Ordet har en djupt och intimt personlig klang. Det har därför ett vida större värde än t. ex. alla från det juridiska livet hämtade uttryck, som så ofta använts för att åskådliggöra förhållandet mellan Gud och människa. När rent personliga förbindelser störas — en väns till en vän eller ett barns till sin fader — så gäller det icke bara, om rättsliga åtgärder skola vidtagas eller om straff skall utkrävas, utan det gäller om det forna förtroendefulla och intimt personliga förhållandet skall kunna upprättas och fortsätta på nytt. Och detta kan endast ske på en väg — förlåtelsens. Så visa sig också de juridiska termerna såsom mindervärdiga, när det är fråga om en tolkning av människans djupaste religiösa livserfarenheter. Just därför att förhållandet till Gud rör personlighetslivets allra innersta, står »förlåtelsen» såsom ett åskådligt och omedelbart tillgängligt uttryck för den Guds gärning, genom vilken han möter människan med sin kärlek och insätter henne i livsgemenskap med sig.

Lyssna vi till det kristna trosvittnesbördet, särskilt där detta är som djupast och renast, finna vi att denna Guds förlåtelse betraktas såsom ett utslag av Guds outgrundliga, över alla mänskliga beräkningar och förväntningar gående barmhärtighet. Orsaken härtill är dels 1) att Gud med sin upprättande kärlek möter — icke den »värdiga» utan — den ovärdiga människan och dels 2) att den förlåtelse Gud skänker är en full och hel för-

låtelse, genom vilken det gamla är förgånget och allt vordet nytt, — icke såsom mycken mänsklig s. k. förlåtelse en »förlåtelse» med misstro som bakgrund och därför överksam. Av särskild vikt är nämligen att observera att förlåtelsen icke bara är något negativt — s. a. s. en avskrivning av synden — utan framför allt något positivt: ett upprättande av ett nytt förtroendefullt livsförhållande, av »barnskapet». Just därför att förlåtelsen har denna karaktär, kan Luther i sina klassiska ord säga: »där syndernas förlåtelse är, där är ock liv och salighet».

Men på samma gång som Guds förlåtelse så möter människan såsom ett under, vilket s. a. s. griper utöver alla enbart etiska synpunkter, betyder detta minst av allt att den till sin karaktär skulle vara oetisk. Den är tvärtom till brädden fylld av etisk halt och etisk kraft. Guds förlåtande kärlek har intet att skaffa med det slapphetens överskylande av det onda, som människor så gärna vilja sätta i den förlåtande kärlekens ställe, men som ingenting annat är än förlåtelsens karikatyr (jmf. ovan om Jesu livsverk, kap. 6, mom. 2). Guds förlåtande kärlek behåller udden mot det onda obruten. Detta visar sig såväl 1) däri att förlåtelsens mottagande med en inre nödvändighet är förbundet med ånger och hjärtats botfärdighet som 2) däri att förlåtelsen är en omskapande och produktiv makt — detta av den grund att den ställer människan i levande förbindelse med den gudom-

liga, alltjämt verksamma kärleksviljan. Guds förlåtelse är ingen vilokudde, på vilken människan kan slå sig till ro. Dess gåva är frid (Fil. 4: 7), vila i Gud, men denna frid är på samma gång det starkaste motiv. Förbindelsen med Gud är en nyskapande kraft, som yttar sig såväl i daglig kamp mot allt vad synd heter som i aktiv kallelsegärning i gudsherraväldets tjänst.

När den kristne i förlåtelsen ser det kristna livets grundval, är det nämligen icke fråga om något som sker blott en enda gång, utan i stället om något som hör hela det kristna troslivet till. Den kristne vet icke av något syndfrihetens stadium under jordelivets villkor, han vet i stället att, såsom Luther uttrycker saken, »den gamla människan dagligen måste dö från synden och en ny människa åter dagligen framkomma och uppstå». Livsgemenskapen med Gud är m. a. o. icke en skatt som vi äga en gång för alla och med vilken vi kunna slå oss till ro, sedan vi väl vunnit den: den kan tvärtom endast ägas genom att ständigt vinnas på nytt.

KAP. 8. TRO OCH HOPP

I. Trons livsgemenskap med Gud.

Att leva såsom kristen är att leva i »i tro»: tro är det kristna uttrycket för själens samliv med Gud. Detta trosliv karakteriseras närmast av att människan sätter sin

förtröstan, sin tillit till Gud — och till honom allena. »Det heter att fatta och hava Gud, när man med hjärtat fattar honom och med en fast och orubblig förtröstan fullkomligt litat på honom» (Luther i Stora katekesen).

Men den Gud, på vilken vi så förtrösta, är icke en avlägsen, från människolivet skild Gud, utan han är i stället en i människolivet närvarande och mäktig Gud, en Gud som griper och betvingar oss där vi äro ställda. Att tro betyder därför också att vara ställd under Guds herravälde, under hans fasta regemente. I samma mån som en människa lever trons liv, upphör hennes liv att själviskt kretsa kring det egna jaget — i trons värld kretsar i stället allt kring Gud och kring honom såsom människolivets herre. Människan befrias från träldomen under det själviska jagets tyranni genom att ställas in under den gudomliga kärleksviljans herradöme. Att på detta sätt »mista livet» betyder på samma gång att »vinna det». Därigenom skiljer sig nämligen trons frälsningsväg från den renodlade mystikens, att trons väg icke såsom den senares leder till personlighetens undergång och upplösning i gudomens oändliga hav utan i stället till personlighetens frigörelse och bärgning genom dess inställande under den gudomliga kärleksviljans välde (jmf. kap. 2, anm.).

Att människan så insättes under Guds herravälde och beskärmt betraktar den kristna tron såsom något, vilket

helt och hållet har sin grund i Guds kärleksvilja. Särskilt den evangeliska kristendomen har med stor energi förfäktat, att tron är ett Guds verk i människosjälén. Nu betyder emellertid icke detta, att människan härvid skulle förhålla sig rent passiv, att människans vilja skulle s. a. s. stå utanför det som sker. En dylik uppfattning skulle innebära att Gud verkade med yttre tvång, såsom ett slags naturkraft, och icke — såsom han faktiskt gör — med kärlekens övervinnande makt. Men så har varken Luther eller andra trons stora vittnen talat och bekänt om tron och dess liv. Hos Paulus t. ex. läsa vi: »arbeten med fruktan och bävan på eder frälsning — — ty Gud är den som verkar i eder både vilja och gärning, för att hans goda vilja skall ske» (Fil. 2: 12—13). I samma andedrag som det säges oss, att Gud är den som verkar allt, både vilja och gärning, manas vi oförbehållsamt att »arbeta på vår frälsning». Och en större än Paulus talade om nödvändigheten av att »söka, bedja och klappa». Så låter sig tron också ses från människans synpunkt, såsom en människans hänvändelse till Gud. Människan står icke utanför. Såväl i sin första spåda begynnelse som i hela sin existens har troslivet en aktiv karaktär: tron begynner såsom sökande, den förverkligas, från människans sida sett, såsom ett val, en avgörelse, ett vågstycke, ett människans måhända försagda, men dock dristiga ja till Gud. Och den bär under hela sin existens under jordelivets villkor prägel av en k ä m-

pande tro — det gäller att »kämpa trons goda kamp» (1 Tim. 6: 12).

Men upphäves då icke härigenom den trostanke, som nyss framhållits: att troslivet har sin grund helt och hållet i Guds kärlek och framträder såsom en Guds gåva? Nej — ty när trons öga ser vad som här verkligen försiggår, ser det genomskinligt klart, att det som vi kalla vårt sökande ingenting annat är än det som bibeln kallar ett Faderns dragande, samt att trons vågsamma ja till Gud ingenting annat är än ett Guds betvingande av människosjälén. Ingenting är därför för tron själv mera visst än att alltsamman är en Guds gåva, ett verk av den Gud, som icke tronar någonstades i ett avlägset fjärran utan i stället alltfört är verksam för att uppbygga och förverkliga sitt herravälde i människosjälarnas värld.

Anm. Reformationens lösensord.

Reformationens lösensord — att människan frälsas (»rättfärdiggöres») »av tron allena» och »av nåd allena» — innebära icke, att allt vad mänsklig aktivitet heter skulle uteslutas och att Gud alltså skulle tänkas verka på ett opersonligt och »magiskt» sätt, utan i stället att reformationen gör front mot varje tanke på en mänsklig »förtjänst» inför Gud. Den romerska teologien talade visserligen även den om Guds nåd, om huru hans nådeskrafter genom kyrkoanstaltens försorg leddes ut till den frälsningsbehövande mänsklig-

heten. Men samtidigt kunde den icke på allvar komma loss ifrån att också tala om mänskliga förtjänster inför Gud. Luther såg att denna förtjänstsynpunkt, även om den aldrig så mycket klädde sig i skyddande förklädnad, är ett dödligt gift för trons liv. En människosjäl kan icke lita till, »bygga på» några egna förtjänster, icke på något i hela den vida världen — på intet utom på Gud allena. All annan grund är osäker. Endast denna grund ger det kristna troslivet dess trygghet och frimodighet (jmf. Sv. Psb. 124).

2. *Det kristna hoppet. Det eviga livet.*

Tron innebär ett ägande. »Den som tror, han har», säger Luther. Ju starkare och mognare tron är, dess mera frimodig är den, dess mera fylld av vissheten att äga: intet »skall kunna skilja oss från Guds kärlek i Kristus Jesus» (Rom. 8: 39); »vi hava vår gemenskap med Fadern och med hans Son, Jesus Kristus» (1 Joh. 1: 3). Trons karaktär av att vara ett ägande finner sitt starkaste uttryck däri, att den talar om »saligheten» och »det eviga livet» såsom något tillgängligt och upplevbart redan under jordelivets villkor. Där Gud är, där är salighet och evigt liv: »den som hör mina ord och tror honom som har sänt mig, han har evigt liv och kommer icke under någon dom, utan har övergått från döden till livet» (Joh. 5: 24).

Men tron är på samma gång till såsom ett hopp, som sträcker sig mot det tillkommande. Detta hopp har

sin grund i det som tron äger, och det springer fram och får liv ur kontrasten mellan trons inre rikedom och det närvarande livets ofullkomlighet och bristfullhet. Ju mera den kristna tron ser och förstår vad livet med Gud innebär, desto ofrånkomligare och klarare framträder jordelivets ofärdiga art. Men desto mera framträder också tron såsom ett levande hopp: troslivets inre rikedom, livsgemenskapen med den över all ofullkomlighet upphöjde, levande, evige Guden spränger jordelivets ram. Tron rymmes icke inom de gränser jordelivet uppdrager, därför att Gud icke rymmes inom dessa gränser.

Det eviga liv, mot vilket det kristna hoppet sträcker sig, har alltså alltigenom en rent religiös grundval — det vilar icke på några filosofiska bevis för »själens odödlighet» och lika litet söker det sitt stöd i några spiritistiska bemödanden att åstadkomma en förbindelse mellan levande och bortgångna. Det kristna hoppet vilar helt och hållet i trons möte med Gud: är trons Gud en levande Gud, så är ock livet med honom ett liv, som icke låter sig stängas inne inom jordelivets trånga gränser och dess ofullkomliga villkor. Tron kan icke annat än se ut över »styckeverket» hän mot »fullkomningen». Lika litet som något i världen har makt att »skilja oss från Guds kärlek», lika litet har döden denna makt: »evad vi leva eller dö, höra vi Herren till» (Rom. 14: 8).

I en mångfald mer eller mindre uttrycksfulla och målande bilder har den kristna tron alltifrån det nya

testamentets dagar sökt åskådliggöra detta kristna fulländningsshoppets innehåll. Det är uppenbart, att alla dylika målningar icke kunna vara något annat än aningens famlande bilder — det gäller ju här något »som intet öga sett och intet öra hört»: »vad vi skola bliva, det är ännu icke uppenbart» (1 Joh. 3: 2). På samma gång som tron betraktar det närvarande såsom en förgård till »den tillkommande världens liv», innebär detta tillkommande en omgestaltning av det närvarande livets existensvillkor och därför något som ligger utanför detta närvarande livs erfarenhet och fattningsmöjligheter.

Men huru litet tron förmår att uttala sig om det eviga livets existensformer, så framträder dess väsentliga innehåll emellertid för trons blick såsom det ostörda och rena, över motstånd och ofullkomlighet upphöjda livet med Gud, där Guds herravälde är obrutet och ohämmat, och hans vilja råder i ett anderrike, som alltigenom präglas av kärlekens gemenskap. Tvenne synpunkter tränga sig därvid fram med inre nödvändighet: å ena sidan är målet nått — det eviga livet är vila hos Gud; men å andra sidan är den gudomliga kärleksviljan ständigt aktiv och det eviga livet därmed en av den gudomliga kärleksviljan präglad aktivitet, en fortgående fulländning. »Saligheten» får sitt outtömliga innehåll av att dessa båda synpunkter möta i oskiljaktig förening. Men tillika ter sig detta innehåll härigenom såsom ett utsägbart innehåll, om vilket tron

endast, såsom redan nämnt, kan tala i famlande bilder: varje försök att i fasta begrepp fixera det eviga livets innehåll skulle leda antingen till ett livlöst vara eller till ett ofullkomligt vardande.

2. Trons livskällor

KAP. 9. KRISTENDOM OCH KYRKA

1. Kyrkan — Guds helige Andes samfundsskapelse.

Kristendomen har sin tillvaro såsom ett mäktigt andeliv, som går fram genom tiderna och släkterna: såsom »en, helig, allmännelig kyrka». Detta samfund kallar den kristna tron ett »de heligas samfund», icke därför att det skulle bestå av »heliga» och fullkomliga människor, utan därför att det är en skapelse av den Guds helige Ande, vilken här utför sitt helgande (= med den helige Guden förenande) verk i människosjälarnas värld och så bygger upp »ett tempel av levande stenar». Kyrkans »helighet» härrör, såsom Luther säger, därav att »vi äga sådana makter genom vilka vi bliva helgade». Allt hänger i detta samfund på att Guds kärlek förverkligas och vinner herravälde: kyrkan är, för att anföras ännu ett ord av Luther, ett Nådens konungarike.

Institutioner, organisationer och former höra till kyrkans »kropp». De hava sin plats inom kyrkan därför

testamentets dagar sökt åskådliggöra detta kristna fulländningshopps innehåll. Det är uppenbart, att alla dylika målningar icke kunna vara något annat än aningens famlande bilder — det gäller ju här något »som intet öga sett och intet öra hört»: »vad vi skola bliva, det är ännu icke uppenbart» (1 Joh. 3: 2). På samma gång som tron betraktar det närvarande såsom en förgård till »den tillkommande världens liv», innebär detta tillkommande en omgestaltning av det närvarande livets existensvillkor och därför något som ligger utanför detta närvarande livs erfarenhet och fattningsmöjligheter.

Men huru litet tron förmår att uttala sig om det eviga livets existensformer, så framträder dess väsentliga innehåll emellertid för trons blick såsom det ostörda och rena, över motstånd och ofullkomlighet upphöjda livet med Gud, där Guds herravälde är obrutet och ohämmat, och hans vilja råder i ett ande-rike, som alltigenom präglas av kärlekens gemenskap. Tvenne synpunkter tränga sig därvid fram med inre nödvändighet: å ena sidan är målet nått — det eviga livet är vila hos Gud; men å andra sidan är den gudomliga kärleksviljan ständigt aktiv och det eviga livet därmed en av den gudomliga kärleksviljan präglad aktivitet, en fortgående fulländning. »Saligheten» får sitt outtömliga innehåll av att dessa båda synpunkter möta i oskiljaktig förening. Men tillika ter sig detta innehåll härigenom såsom ett utsägbart innehåll, om vilket tron

endast, såsom redan nämnt, kan tala i famlande bilder; varje försök att i fasta begrepp fixera det eviga livets innehåll skulle leda antingen till ett livlöst vara eller till ett ofullkomligt vardande.

2. Trons livskällor

KAP. 9. KRISTENDOM OCH KYRKA

1. Kyrkan — Guds helige Andes samfundsskapelse.

Kristendomen har sin tillvaro såsom ett mäktigt andeliv, som går fram genom tiderna och släkterna: såsom »en, helig, allmännelig kyrka». Detta samfund kallar den kristna tron ett »de heligas samfund», icke därför att det skulle bestå av »heliga» och fullkomliga människor, utan därför att det är en skapelse av den Guds helige Ande, vilken här utför sitt helgande (= med den helige Guden förenande) verk i människosjälarnas värld och så bygger upp »ett tempel av levande stenar». Kyrkans »helighet» härrör, såsom Luther säger, därav att »vi äga sådana makter genom vilka vi bliva helgade». Allt hänger i detta samfund på att Guds kärlek förverkligas och vinner herravälde: kyrkan är, för att anföras ännu ett ord av Luther, ett Nådens konungarike.

Institutioner, organisationer och former höra till kyrkans »kropp». De hava sin plats inom kyrkan därför

att och i den mån som de äro redskap för Guds samfundsskapande, helgande Ande (jmf. ytterligare kap. 11). Men till sin »själ» är kyrkan ett andesamfund, en andlig gemenskap, som lever av och präglas av den Guds Ande, som tillika är Jesu Kristi Ande. Kyrkan har sin grund i Jesu fullkomnade livsverk och sitt bestånd i den gärning, som Kristus alltjämt utför genom sin Ande: han är huvudet, de kristna äro lemmarna i denna organism (1 Kor. 12), från honom hämtar kristenheten »sin tillväxt till att bli uppbyggd i kärlek» (Ef. 4: 16). Han är därmed också den makt som skapar kristenhetens *enhet*: denna enhet är djupast sett alltid en »Andens enhet genom fridens band» (Ef. 4: 3). Några yttre fasta gränser låta sig icke uppdragas kring Kristi kyrka: kyrkan sträcker sig så långt som Andens helgande och livgivande verksamhet når. Dess gränser undergå därför en ständig förskjutning. Emedan kyrkans gränser endast dragas av Andens makt att verka, är kyrkan en »allmännelig» kyrka. Ville man däremot hävda, att någon viss bestämd organisationsform skulle vara ett oeftergivligt villkor för kyrkans existens, skulle detta medföra, att kyrkan finge en exklusiv och »sektersk» prägel.

2. Kyrkan och den enskilde.

Den enskildes kristna trosliv har sin *rot* i och hämtar sin *näring* av det kristna samfundslivet, den kristna andegemenskapen. Kyrkan är, enligt Luthers kända ord

i den stora katekesen, »modern, som föder och fostrar var och en kristen». Kristendomen är icke »individualistisk», försåvitt man därmed skulle mena, att den enskildes kristendom skulle uppstå och existera oberoende av det kristna samfundslivet. Ett dylikt betraktelsesätt är verklighetsfrämmande. Den enskildes kristna tro står — vare sig han gör sig klart reda för detta eller icke — alltid i *oupplösligt sammanhang* med det andeliv, som sträcker sig fram genom tiderna och som möter var och en enskild i det läge där han är ställd. »Individualistisk» kan kristendomen visserligen sägas vara i den meningen, att det i allt kristet liv avgörande är frågan om själen och Gud, att det här gäller ett individuellt, personligt och omedelbart gudsförhållande. Men detta kristna trosliv springer alltid fram ur den inre kontakten med det levande andeliv, med vilket den enskilde kommer i beröring. Den enskilda människan finner icke Kristus utanför, vid sidan av den kristna kyrkans andliga livsgemenskap, utan *i* denna livsgemenskap.

Såsom den enskildes trosliv har sin rot i det kristna andelivet, så har det också sitt bestånd i en ständig växelverkan med detta. Kyrkan icke bara »föder» utan »fostrar» också var och en kristen. Att avspärra sig från denna andliga gemenskap betyder att döma sig själv till att leva på indragning och förknappning, och det betyder på samma gång en egocentrisk avstängdhet och självtillräcklighet, som icke svarar mot den kristna gudstrons karaktär: tron

lever icke för sig själv — för tron är livsgemenskapen i de heligas samfund icke något sekundärt och oväsentligt, utan den ligger i själva verket innesluten i trons livsgemenskap med Gud.

Anm. Olikheten mellan evangelisk och romersk kristendom ligger alltså icke däri, att kristendomen i det förra fallet skulle vara individualistisk och i det senare en samfundskristendom, utan i stället däri att Rom är benäget att identifiera Kristi kyrka med den romerska kyrkoorganisationen (jmf. härtill ytterligare kap. II, mom. 2).

KAP. IO. KYRKANS KRAFTCENTRA

1. *Det kristna andelivets grundvalar.*

Fråga vi efter de huvudvägar, på vilka Kristi Ande gör sig gällande i människolivet och där bygger upp sitt samfund, så skulle vi närmast kunna bringa i åtanke några klassiska ord av Luther i de schmalkaldiska artiklarna. Luther talar om evangeliet och dess olika vägar till människorna och han hänvisar därvid i första hand till gudsordets förkunnelse, därjämte till dop, nattvard samt vad han kallar de kristnes »inbördes samtal och broderliga tröstande». I anknytning härtill skulle vi kunna säga, att Guds Ande gör sig förnummen och utför sitt verk i ordets, handlingens och det personliga livets former. Till dessa huvudformer lägga vi ännu

en: bönen. Vi kunna icke gärna tala om den kristna kyrkans andliga kraftcentra utan att särskilt nämna bönen såsom en människans väg till Gud och samtidigt en Guds väg till människan.

2. *Guds ord.*

Var finnes gudsordet? Det låter sig icke begränsas till en bok eller till någon viss bestämd tid, efter vilken Gud alltså skulle upphört att tala. Guds Ande gör sig förnummen, »talar», genom trons vittnesbörd i alla tider. Detta vittnesbörd uppträder i många olika former, i tal och skrift, i predikan och psalm. Det tar konstens skilda former i sin tjänst, icke minst musiken. Men gudsordet möter alltid i det mänskliga vittnesbördets, i be-kännelsens dräkt — detta gäller icke bara om det i kyrkan förkunnade ordet, utan lika mycket om det gudsord som möter i trons heliga urkunder, i bibeln. Icke desto mindre talar den kristna tron om ett gudsord. Den finner detta vittnesbörd vara buret av »ande och kraft», finner det vara »inspirerat» av Guds Ande: »Anden är den som vittnar» (1 Joh. 5:6); och den mottager det »icke såsom människoord, utan såsom Guds ord» (1 Tess. 2:13). Några yttre bevis för denna ordets gudomliga myndighet kunna icke givas: denna myndighet kan endast betyga sig på den inre överbevisningens väg, genom sin egen inneboende kraft: »Gud måste säga dig i hjärtat: det är Guds ord» (Luther).

Men om gudsordet så aldrig upphör att göra sig förnummet inom kristenheten, betyder detta dock intet undanskymmande av bibelns dominerande ställning såsom gudsord (jmf. kap. 1, mom. 6). Visserligen har kyrkan icke sin grund i bibeln, utan tvärtom bibeln i kyrkan — bibeln är ett utslag av det levande andesamfundets vittnesbörd. Men detta hindrar icke, att det nya testamentet intar en obestridbar ledareställning inom den kristna kyrkan. Denna särställning har icke sin grund i någon utvärtes auktoritet, som skulle tillkomma bibeln till skillnad från allt annat trosvittnesbörd, utan i stället däri att det nya testamentet för oss liksom för alla kommande tider är det grundläggande vittnesbördet om den gudomliga kärlekens segergärning i Kristus. Det som ger Nya testamentet dess särställning är alltså ingenting annat än dess eget andliga innehåll.

Det har också tiderna igenom rikligen betygat sig såsom den kristna kyrkans oförlikneliga och outtömliga kraftcentrum. Det finnes icke någon förnyelse i kristenhetens liv, som icke hämtat sin kraft härifrån och som icke blivit förnyelse just därigenom att kraften hämtats från detta håll. Just när det bibliska gudsordet icke isoleras utan ses i sitt sammanhang med allt annat levande trosvittnesbörd inom kristenheten, betygar bibeln sin överhöghet såsom kristenhetens livsbok framför andra, såsom dess centrala gudsord.

3. Sakramenten.

Till den kristna kyrkans andliga kraftcentra höra ock de kyrkliga samfundshandlingar, som benämnas sakrament. När man inom den evangeliska kristenheten fixerat sakramentens antal till två — dop och nattvard, har detta sin närmaste grund i den fasta ställning som just dessa tvenne handlingar redan från det kristna samfundslivets begynnelse intogo inom detsamma (något som f. ö. icke minst den allra senaste forskningen på urkristendomens område starkt betonat). Det var karakteristiskt för det urkristna samfundslivet att de kristna blevo döpta till Kristus och att de tillsammans firade Herrens »nattvard» — inga andra heliga handlingar kunna ens tillnärmelsevis sättas i jämbredd med dessa.

Den djupaste orsaken till den ställning som dop och nattvard alltfört intaga inom kristenheten ligger emellertid i deras inre samhörighet med kristendomens grundfaktum, däri att de båda, var på sitt sätt, giva ett koncentrerat uttryck för kristendomens väsen.

Det kan emellertid icke nekas, att redan från ett mycket tidigt stadium vissa risker varit förbundna med det kristna sakramentsfirandet. Risker låg framför allt däri, att sakramenten tänkts utöva sin verkan på ett mer eller mindre opersonligt och fysiskt sätt, att Guds »nåd» tänktes såsom ett slags kraftstoff, vilket genom sakramentshandlingen såsom sådan överfördes till männi-

skorna. Dylika föreställningar ha utövat ett, lindrigast sagt, starkt inflytande inom den romerska kristendomsuppfattningen, men icke heller den evangeliska kristenheten har varit fri från deras inflytande. De strida emellertid mot den evangeliska kristendomens grundkaraktär och syftemål. Guds »nåd» är, heter det här, »icke medicin, utan Guds huldhet och barmhärtighet» (Melanchton). När sakramenten då omtalas såsom »nådemedel», måste detta betyda, att människan i dem möter just Guds kärleksfulla sinnelag. Därför har ock den evangeliska kristendomen från början hävdad, att »sakrament och gudsord medföra samma verkan» eller m. a. o. att den gåva, som skänkes genom sakramenten, icke är någon annan än den som möter där gudsordet verkar på ett människohjärta. Det är samma evangelium i båda fallen.

Under sådana förhållanden måste sakramentens särregna betydelse hänga samman med den särregna form, handlingens form, i vilken den gudomliga kärleksviljan här möter. Det för sakramenten karaktäristiska ligger närmast däri att evangeliet i sakramentshandlingens lägges s. a. s. blottat och bart, framställs på ett åskådligt sätt och i en koncentrerad gestalt. Gudsordets »nådemedel» har sin rikedom däri att evangeliet, den gudomliga kärleksviljan, här möter i det personliga vittnesbördets mångstämmiga och mångskiftande gestalt — sakramenten åter däri att samma gudomliga kärleksvilja

nu framträder i den enkla handlingens s. a. s. oförmedlade och på samma gång fasta form.

4. Dopet.

Dopet såsom barndop är den handling, genom vilken det barn som döpes upptages till medlemskap i den kristna kyrkan för att bliva delaktigt av dess andliga liv; det är den högtidliga vigningen till det kristna livet. Dopet är så ett uttryck för den gudomliga kärlekens öppnade fadersfamn, för att Gud »räcker oss sin hulda famn» (Sv. Psb. 16, vers 1). Denna handling är »symbolisk», men dess symboliska karaktär utesluter icke, att den på samma gång — enligt den kristna trons sätt att se — är en verklig (real) gudshandling: Gud begagnar den symboliska handlingen för att genom den betyga och förverkliga sin kärleksviljas syfte. Dop-handlingen säger så, att denna Guds oss sökande och mötande, »förekommade» kärlek är det kristna troslivets enda grundval. Men på samma gång riktar den ock blicken till det kristna livets förpliktelse att vara ett bortdöende från synden (»att dö med Kristus», Rom. 6). Den gåva som ligger däri att människolivet viges till den gudomliga kärleken innesluter i sig ett aldrig upphörande krav på att det som står Guds kärleksvilja emot skall övervinnas och förintas. Så möter oss i själva verket hela kristendomen i koncentrerad form i dop-handlingen med dess gåva och det däri liggande kravet.

Den betydelse som barndopet så äger kommer icke minst tydligt i dagen, när det gäller frågan om den enskildes medlemskap i den kristna kyrkan. Barndopet är då s. a. s. frihetsbrevet, som betygar, att den enskildes tillhörighet till Guds kyrka helt och hållet har sin grund i Guds kärleksvilja samt icke kan eller får göras beroende av människors granskning och godkännande. Det frigör från allt dylikt mänskligt förmynderskap. Det för vårt medlemskap avgörande är icke om vi accepteras av våra kristna medmänniskor eller ej. Barndopet röjer undan alla sådana människogjorda hinder från trons väg och betygar, att Guds hjärta icke är stängt samt att även den, vilkens tro är svag och vilkens »veke är rykande», finner rum i Guds kyrka. Att ett kristet samfund vill vila på barndopets grundval ger därför ock åt detsamma den öppnade fadersfamns prägel. Men barndopet står då på samma gång som detta samfunds samvete, såsom ett levande vittnesbörd om kyrkosamfundets förpliktelse att bringa den döpte i kontakt med det kristna andelivet, att giva det kristen fostran. När förutsättningarna härför icke finnas, kan dopet endast existera såsom dop av vuxna.

Barndopets existensrätt kan icke göras beroende av huru vida denna dopform kan ledas tillbaka till kristendomens första begynnelse eller icke. Dess kristna berättigande vilar på att det ger ett klart uttryck åt evangeliets grundtanke om Guds »förekommade» kärlek. Det är alltså onödigt att ängsligt leta efter en-

skilda bibelord såsom stöd. Barndopet är ett äkta barn av evangeliet om Guds oss sökande faderskärlek — däri har det sin fasta grund.

Anm. Baptismen förkastar barndopet med den motivering, att det icke är föreskrivet i Nya testamentet och att dopet bör fattas såsom en bekännelsehandling, genom vilken den som bekänner sin avgjorda kristna tro upptages i det kristna samfundet. Det samfundsideal, som här särdeles konsekvent kommer till uttryck, är det föreningskyrkliga, enligt vilket kyrkan är att fatta såsom en förening av dem som gjort likartade religiösa erfarenheter (jmf. ytterligare kap. 11, mom. 2).

5. Nattvarden.

Nattvardshandlingen för oss till den stund, som framför andra är kristendomens födelsestund, till Jesu livsverks fullkomning — den gudomliga kärlekens segrande genom-brott på självutgivelsens och det ställföreträdande lidandets väg (jmf. kap. 6, mom. 2). Nattvarden för oss därmed till evangeliets hjärta. Den ger oss evangeliet utan alla utläggningar och tolkningar, i koncentrerad och omedelbar form. Det heter ofta, att handlingar kunna säga mera än ord — och denna sats har icke minst sin tillämpning här, när det är fråga om den gudomliga kärlekens out-sägbara hemlighet.

Nattvarden är alltså närmast en åminnelsehögtid. Såsom sådan har den ock firats inom kristenheten

från dess första begynnelse (jmf. Luk. 22: 19, 1 Kor. 11: 24 f.). Men denna åminnelsehögtid har för den kristna tron ingalunda karaktären av en sorgedustjänst, en döds-mässa. Den korsfäste är tillika den upphöjde. Därför är nattvarden från den kristna trons djupaste synpunkt sett icke bara en minneshögtid över något som en gång timat, utan en kristushandling, i vilken Kristus genom sin Ande är närvarande och ger sig själv åt dem som taga honom emot (jmf. Sv. Psb. 150). Han är nattvarens herre och medelpunkten i den kristna kyrkans nattvardsfirande. Deltagandet i nattvardsfirandet innebär då också för den enskilde en bekännelse till Kristus i handlingens form samt en vinning till ett liv i kärlekens offergärning: det gäller även om dem som höra Kristus till, att deras liv skola brytas och utgivas i kärlekens tjänst.

Nattvarden är slutligen, från samfundssynpunkt sett, en den inbördes gemenskapen stärkande kraft inom kristenheten — trots alla splittrande nattvards-teorier. Gemenskapen med nattvarens herre är tillika gemenskap med de kristtrogn. Just därför att nattvarden leder in i kristendomens allra heligaste, leder den också fram till den kristna enhetens djupaste grund: den öppnar dörren till de heligas vittfamnande samfund, liksom den också öppnar utsikten till gemenskapens fulländning, »den stora nattvarden i himmelen» (Matt. 26: 29, Luk. 14: 15).

Anm. Till nattvardslärens historia.

Frågan om nattvarens betydelse har som bekant givit upphov till upprivande strider inom kristenheten och var bland annat en av huvudorsakerna till den ödesdigra splittringen mellan lutheraner och reformerta vid reformationen. Striden har framför allt gällt frågan om Kristi förhållande till de s. k. nattvardselementen, brödet och vinet. Det mest betänkliga med dessa strider har varit att de dragit uppmärksamheten bort från det för den kristna tron väsentliga — själva kristushandlingen — till allehanda teorier om vad som sker eller icke sker med brödet och vinet.

Rom förfäktade sedan 1215 officiellt den s. k. transsubstantiationsläran, hävdade att brödet och vinet förvandlades till Kristi lekamen och blod. Denna lära förkunnas alltså av den romerska teologien, ofta i en synnerligen krass form. Luther avvisade transsubstantiationsläran, men gjorde — i anknytning till en senmedeltida tankegång — gällande, att Kristi lekamen vore närvarande i och under brödet och vinet. Enligt Calvin däremot befinner sig Kristi lekamen »på ett bestämt ställe i himmelen», men människan tänkes dock vid sakramentsbegäendet komma i förbindelse med denna förklarade lekamen: själen höjes upp till den plats där Kristi lekamen dväljes. Zwingli slutligen lämnar allt tal om Kristi närvaro — för honom får nattvarden helt och hållet karaktären av en bekännelsehandling och en min-

neshögtid. Han fattar alltså nattvarden »symboliskt» och icke »realistiskt».

Med hänsyn till dessa olika teorier må det observeras, 1) att Calvins teori icke mindre än Luthers bjuder på oöverbärliga svårigheter, 2) att Luther vid utformandet av sin nattvardsteori går i den senmedeltida teologiens ledband, 3) att det egentliga religiösa syftet med hans avvisande av Zwinglis nattvardslära är att framhålla nattvarden såsom en gåva och såsom en handling, i vilken Kristus är på ett levande och effektivt sätt (»realt») närvarande, samt slutligen 4) att Luthers teori om arten av Kristi närvaro (hans kroppsliga närvaro) icke har någon betydelse för hans tankar om nattvarens gåva, alldenstund denna är av helt och hållet andlig art (»syndernas förlåtelse, liv och salighet»).

I tanken på den »reala» närvaron låg i själva verket ett djupt trosintresse — i motsättning till en enbart »symbolisk» uppfattning, för vilken nattvarden blev en dödsfest, en sorgeshögtid. Men denna tanke på Kristi reala närvaro kan endast då fullt komma till sin rätt, om den fattas såsom en andlig närvaro och den »realistiska» uppfattningen sålunda förenas med den »symboliska». Riktas blicken till det kroppsliga, fördunklas det som är det allt avgörande: att Kristus är effektivt närvarande i sin andes makt och så förverkligar livsgemenskapen med Gud. Den andliga närvaron är från trons synpunkt den verkligt »reala», nyskapande och livgivande när-

varon. Nattvarden framträder så såsom en verklig kristushandling i symbolens form.

6. Kristna personligheter.

I det ovan (mom. 1) anförda ordet av Luther talar han om »de kristnes inbördes samtal och broderliga tröstande» eller m. a. o. om vad vi kunde kalla »personligheternas nådemedel». Det är då icke bara fråga om deras trosvittnesbörd, utan framför allt om själva livshalten, den av Guds Ande helgade och fyllda personligheten, för vilken ord och gärningar äro uttryck. Vi tänka här icke bara på sådana personligheter, som utövat ett dominerande inflytande på det kristna andelivet, icke bara på de vida omkring synliga insatserna, utan lika mycket på de personligheter, som verkat i det fördolda och undangömda, men som inom denna begränsade sfär fått visa sina medmänniskor något av den levande Gudens makt.

Vilja vi här tala om »helgon», så är deras kännetecken, att de »i liv, i väsen och handling klart och otvetydigt visa att Gud lever» (Söderblom). De äro icke »fullkomliga» — något sådant skulle de själva minst av allt vilja hävda om sig. De draga icke blickarna till sig själva, utan till Gud — för att vi så må »prisa Fadern som är i himmelen» (Matt. 5: 16, jmf. Sv. Psb. 525). Varje människokult är bannlyst. Roms hållning är här ödesdiger, allrahelst som det romerska fromhetslivet icke respekterat och icke heller uppfordrats att respektera teolo-

giens mera återhållsamma uttalanden, utan fritt fått förvandla teologiens »vördnads- och äresbetygelser» till helgonkult. »Helgonens» storhet ligger helt och hållet däri att Guds kraft verkar i deras svaghet (jmf. 2 Kor. 12:9), däri att de — för att tala med Luther — få bli »en Kristus för sin nästa». Så äro de redskap för Andens samfundsbyggande verksamhet. De förmedla till oss »den heliga elden». Men också här gäller det att Gud verkar omedelbart — även där han verkar genom medel. Äro andra personer för oss ett »nådemedel», så betyder detta att Gud just på detta sätt träder oss omedelbart till mötes och att vi tro, icke bara för andras skull, icke bara s. a. s. i andra hand, utan därför att vi själva hava sett.

7. Bönen.

Bönen är ett livsvillkor för det kristna andelivet, ett andligt kraftcentrum för den kristna kyrkan. Den är på en gång vår väg till Gud och Guds väg till oss.

Tron söker sig med en inre nödvändighet utlopp i bön. Liksom tron på en gång är en tro som kämpar och en tro som äger, så återspeglar ock bönen dessa trons båda sidor. Till sin djupaste syftning är den kämpande trons bön en bön om den gudomliga kärleksviljans förverkligande. Därför är böernas bön alltid ett »ske din vilja». Den kristna bönen koncentration kring gudsviljans herravälde återspeglar sig däri att denna bön är en bön »i Kristi namn»: den måste bedjas

i hans ande och denna ande vakar över att bönen får behålla sin riktning hän emot och sin harmoni med den gudomliga kärleksviljan samt så vara en bön, som har löfte om bönhörelse i sig (Joh. 14:13 f.). Bönen syftar alltså icke till att åstadkomma en förändring av Guds vilja, utan i stället till att Guds vilja måtte ske. Den är emellertid just därigenom icke en resignationens bön, utan en erövrande bön. Den syftar till en förändring av oss själva och av livsloppet. Bönen »ske din vilja» är icke en bön om att med undergiven resignation finna sig i allt det som sker — den är till sitt egentliga innehåll en bön att vi måtte fatta Guds vilja och att denna vilja måtte gå segrande fram, övervinnande alla de hinder som stå densamma emot.

Denna bönen samling kring gudsviljans förverkligande utesluter icke att den bedjande — för att tala med Paulus — »i allting låter sina önskningar bli kunniga inför Gud genom åkallan och bön» (Fil. 4:6). Men väl uteslutes från denna »önskebön» allt egocentriskt pockande, och väl står det för den bedjande klart, både att vi själva icke alltid förstå vad som är oss nyttigt samt att frågan om vad som är oss nyttigt helt och hållet beror på att Guds kärleksvilja förverkligas.

Den kämpande trons bön är icke bara en bön för egen del utan också för bön. När bönen dväljes i den gudomliga kärlekens närhet, gäller det icke bara mig själv och mitt eget — då blir bönen med inre nödvändighet

ett bärande också av andras bördor: den växer till förbön.

Såsom uttryck för trons ägande framträder bönen såsom till Gud hemburet tack och lov. I sin högsta och renaste form får denna tacksamhetens bön karaktären av tillbedjan av den gudomliga kärlekens outrannsackliga majestät, som värdigats nalkas dem som äro stoft och aska och ovärdiga att dväjas i hans närhet.

Bönen är nämligen för den kristna tron icke bara en väg till Gud, utan framför allt också en Guds väg till oss. Den här närmast liggande synpunkten är att Gud hör våra böner och besvarar dem. När den kristne så talar om gudomlig bönhörelse, är det icke hans mening att säga, att alla de »önskeböner» människor fram-bära skola bliva uppfyllda av Gud, men väl att den bön som bedes i Kristi ande aldrig är utan bönhörelse samt att bönhörelsen alltid djupast består i att Guds kärleksvilja förverkligas. Därmed vidgas blicken och den kristna tron ser bönen såsom ett medel, genom vilket Gud själv förverkligar sin vilja: Gud drager i och genom bönen människan in under sin viljas maktsfär, upplyser henne om vart denna vilja syftar och på vilka vägar den vinner sina segrar samt gör henne skickad att bliva ett redskap i denna viljas tjänst.

KAP. II. KYRKA OCH KYRKOFORMER

1. Kyrkans själ och kyrkans kropp.

I det föregående har det talats om det av Kristi Ande skapade och bestämda andelivet och om dess kraftcentra. Detta andeliv är kyrkans »själ». Dess »kropp» utgöres av de organisationer och former, som detta andeliv skapat i de olika historiska kyrkosamfunden. Dessa organisationsformer äro därför det kristna andelivets tjänare, men de äro icke dess herrar. Ingen dylik organisationsform kan få giva sig ut för att vara den enda möjliga och råda med absolut gudomlig myndighet. Varhelst något sådant sker, leder detta ofrånkomligt till hårt andligt förtryck. Det kristna andelivet låter sig icke stängas inne inom någon bestämd organisationsform, utanför vilken »frälsning icke skulle finnas». Det måste därför värja sig mot sådana pretentioner — vare sig de komma från Roms håll eller från något annat. Men å andra sidan vore det verklighetsfrämmande att underskatta betydelsen av de historiska organisationerna. Den evangeliska kristendomens hållning kan lika litet vara formlöshetens som formträldomens. Kristi ande behöver former i sin tjänst — också organisationsformer; och dessa kunna endast värdesättas efter deras förmåga att tjäna den herre som de äro ämnade att tjäna.

Förhållandet mellan Kristi kyrka och de olika histo-

riska kyrkosamfunden blir därför från en evangelisk kristen synpunkt detta: de historiska kyrkosamfunden äro grenar av den ena, heliga, allmänneliga kyrkan, därför att och såtillvida som Kristi ande här är i färd med att uppbygga sitt samfund. De historiska kyrkosamfunden ha uppenbarligen alla sin mänskliga, ja sin mycket mänskliga och bristfulla sida. Men de ha ock sin ideala, ja sin gudomliga sida. Och denna går jämnt så långt som Kristi andes makt sträcker sig. Denna syn på de historiska kyrkosamfunden är på en gång upplyftande och förpliktande. Den är upplyftande, ty den ser och beaktar de gudomliga krafter som här äro verksamma i själarnas värld. Men på samma gång förpliktande: den religiösa synpunkten på de historiska kyrkosamfunden dömer nämligen hänsynslöst allt inom dessa kyrkosamfund, som icke präglas av Kristi ande. Kyrkosamfunden äga nämligen icke och kunna icke få äga någon annan uppgift än att i all sin verksamhet tjäna Kristus och hans ande.

2. Olika kyrkoorganisatoriska typer.

Vi tänka icke här på mer eller mindre tillfälliga olikheter, såsom t. ex. den mer eller mindre nära förbindelsen mellan ett kyrkosamfund och statslivet, utan på sådana olikheter som röra kyrkosamfundens inre struktur, deras konstitution. Härvid kan man skilja mellan tre olika huvudtyper, som i det historiska livet förekomma i

en mer eller mindre renodlad gestalt, nämligen: den hierarkiskt-institutionalistiska, den föreningskyrkliga och den evangeliskt-folkkyrkliga typen.

Den hierarkiskt-institutionalistiska typen möter oss konsekventast utformad i det romerska kyrkoidealet. Kyrkan organiseras här såsom en hierarkisk teokrati, närmast tänkes den såsom ett nådesinstitut, som utskiftar den gudomliga nåden åt den frälsningsbehövande mänskligheten. Men för att denna nåd skall vara verksam fordras det att den förvaltas av det därtill legitimt invigda prästerskapet, av den med vederbörlig auktoritet utrustade hierarkien. Under sådana förhållanden blir nådesinstitutet tillika ett rättsinstitut, alldenstund ju frågan om ämbetets rättsliga giltighet är utslagsgivande för nådeförvaltningens effektivitet. Denna kyrkotyp har sin styrka i sin fasthet och slutenhet, liksom däri att den i viss mån fattar den gudomliga nåden såsom den samfundsbyggande makten. Men det betänkliga, ja det ödesdiga ligger däri, att en viss organisationsform — den legitima hierarkiens — betraktas såsom betingelsen för »nådemedlens» effektivitet, att en såsom gudomlig ansedd form därmed överordnas Anden. Så snart hierarkien får denna överordnade ställning, kommer kyrkosamfundet 1) att intaga en mellanställning mellan Gud och människor, ävensom 2) att klyvas i en aktiv och en passiv hälft — den aktiva representerad av hierarkien.

Bristen ligger däri att det ideal som då behärskar kyrkosamfundet icke är rent religiöst fattat: kyrkosamfundet blir mer eller mindre självändamål, h ä r s k a r s y n p u n k t e n gör sig gällande bredvid eller över tjänare-synpunkten. Det är helt enkelt en konsekvens av hierarkiens överordnade ställning, när Bonifacius VIII i den bekanta bullan dekreterar: »vi förklara, förkunna och bestämma, att det för varje mänsklig varelse som vill vinna frälsning är absolut nödvändigt att underordna sig den romerske översteprästen».

Den föreningskyrkliga typen har stundom benämnts sekttypen, stundom den frikyrkliga typen. Ordet sekt har emellertid en viss förklenande biton och ordet frikyrklig en viss dubbelbetydelse, alldenstund därmed också kan menas en fri ställning till staten. Det avgörande kännetecknet för denna kyrkotyp är att kyrkosamfundet här tänkes komma till och bestå såsom en förening av människor vilka gjort likartade religiösa erfarenheter samt att till grund för medlemskapet i kyrkosamfundet alltså lägges kravet på ett uppenbart kristet liv. Denna samfundstyp har sin styrka i den slutna och intima karaktär samlivet här får liksom i den energi med vilken här kravet på ett kristet liv gärna förfäktas. Risker är en viss exklusivitet: det gäller att vaka över att de som höra till samfundet gjort likartade erfarenheter. Denna benägenhet till andlig uniformitet medför ofta samfundets

fortgående splittring. Exklusiviteten visar sig ock däri att man här har mera blick för att s. a. s. rädda undan enskilda människor än för den sidan av den kristna uppgiften som består i att söka genomtränga hela den andliga atmosfären med kristendomens anda.

Den evangeliska folkkyrkotypens huvudtanke är att kyrkosamfundet genom själva sin byggnad och organisation skall åskådliggöra och predika Guds alla sökande, förekommande kärlek och så vara ett uttryck för det evangelium, som söker att nå på en gång så vitt och så djupt som möjligt. Ett kyrkosamfund som ledes av denna grundtanke måste alltså, om det vill vara sig själv troget, i allt sitt görande och låtande s. a. s. bära den öppna fadersfamnnens prägel. Det måste beakta, att evangeliet har många olika vägar till ett människohjärta samt att det gives otaliga grader och stadier, när det gäller den makt som Kristus utövar i själarnas värld. Allt snävt gränsdragande måste därför här vara bannlyst. Motsatsen till det hierarkiska kyrkoidealet visar sig framför allt däri att allt vad institution och organisation heter här måste intaga en tjänande roll. Den måttstock, efter vilken all organisation bedömes, blir denna: organisationen måste vara så beskaffad, att den i varje situation bäst förmår tjäna evangeliets samfundsbyggande verksamhet, när denna söker att nå på en gång så vitt och så djupt som möjligt.

De risker, som äro förbundna med detta kyrkoideal, ligga mindre i själva idealet än i svårigheten att förverkliga detsamma. 1) Den vittfamnande anläggningen kan lätt förleda till kompromiss och inre svaghet: det går lättare att övervinnas av »världen» än att övervinna världen. 2) Den fria hållningen till former och organisationer har ofta, icke minst i senare tid, förvandlats till ringaktning med åtföljande tendenser till kyrkosamfundets inre upplösning, ja t. o. m. med bristande sinne för den betydelse som det kristna andelivet i dess helhet äger för de enskilda kristna. Botemedlet häremot ligger icke i att de evangeliska folkkyrkorna söka stöd än hos det hierarkiska och än hos det föreningskyrkliga samfundsidealet — något som ofta skett — utan i stället däri att man allt klarare fattar det evangeliska samfundsidealets innebörd och mera energiskt söker att förverkliga detsamma.

3. *Kristenhetens enhet.*

Bland det mest karakteristiska för nutidens kristna liv är att frågan om kristenhetens enhet väckts till nytt liv. Skarpt ljus har fallit över den vanmakt, som hänger samman med kristenhetens splittring, allrahelst när kristenhetens tillstånd belysts av evangeliets bön: »att de alla må vara ett» (Joh. 17:21). Frågan är då: vad är det onda i det nuvarande tillståndet och vilket är det enhetsideal, som kristenheten alltmera måste söka

att förverkliga? Det som bör bekämpas är icke mångfalden och olikheterna. Detta är i och för sig intet ont. Kristendomens rikedom betygar sig tvärtom i den skaparkraft, som låter det gudomliga ljuset bryta sig i de olika människohjärtana och de skilda samfunden. Men det onda och abnorma ligger i den misstro och fiendskap kristna bröder emellan, som förmått sig med olikheten och mångfalden, samt i den självgodhet och självtilräcklighet, som är en grund till denna misstro. Att förverkliga kristenhetens enhet måste därför först och främst vara att övervinna denna misstro och dess grund. Kristenhetens enhetsideal är m. a. o. djupast ett endräktsideal, så som det tecknas för oss i det bibliska ordet om »Andens enhet i fridens band».

Det kristna enhetsidealet är däremot varken uniformitet eller tolerans. Endräkten låter sig icke förverkligas därigenom att man skulle vilja s. a. s. stöpa alla kristna i en form eller påtvinga dem en och samma, såsom sakrosankt betraktad samfundsordning. Utger man de egna livsformerna för att vara ofelbart gudomliga, kan detta endast leda till ett överlägset ringaktande av andra. På sin höjd kan man då tvingas till en viss tolerans av andra. Men en avtvungen tolerans är endast en karikatyr av kristen endräkt. Tolerans innebär att man uthärdar varandra. Även ett så lågt fattat ideal kan visserligen med hänsyn till det faktiska läget understundom te sig såsom eftersträfvansvärt. Men ett positivt

uttryck för kristen enhet är det icke. Den kristna endräkten består icke bara däri att de kristna uthärda varandra, utan i en positiv och levande gemenskap, i »Andens endräkt».

Det är icke kristenhetens uppgift att skapa denna endräkt, utan att alltmera realisera den. Den behöver icke skapas, ty den har sin levande grund däri att Kristus är herren i det kristna andelivet. Men den behöver så mycket mera realiseras. Där Kristi ande verkligen härskar, där övervinnes — både inom de olika kyrkosamfundet och i deras förhållande till varandra — ömsesidig misstro och där förverkligas en gemenskap, som är så stark att den kan bestå mitt i all olikhet och mångfald. Det som förenar förnimmes då såsom något oändligt mycket mera än det som skiljer. Det ojämeförligt viktigaste är alltså — vad de olika kyrkosamfundens förhållande till varandra beträffar — att den inbördes misstron och det ömsesidiga förkättrandet på denna väg undanröjas samt att de alltmera gemensamt komma att känna sitt ansvar för Kristi kyrkas livsintressen och livsuppgifter. I jämförelse härmed är frågan om en organisatorisk förbindelse mellan de olika kyrkosamfundet av sekundär betydelse.

IV. Slutord

KAP. 12. TRONS VISSHET

1. *Den kristna gudstron låter sig varken vetenskapligt bevisas eller vetenskapligt bestridas.*

Tanken att den vetenskapliga forskningen skulle kunna lägga en fast grund för tron och giva denna dess visshet strider lika mycket mot vetenskapens som mot trons karaktär. Gud låter sig icke bevisas såsom man t. ex. bevisar en matematisk sats. Visserligen har den äldre teologien haft mycket att beställa med s. k. gudsbevis. Man ville t. ex. sluta från verkan till orsak och så leda sig tillbaka till en första orsak, Gud. Eller man ville från den ändamålsenlighet, som man ansåg sig kunna konstatera i världen, sluta till att världen måste hava sitt upphov i ett förnuftigt väsen o. s. v.

Kant uppdagade det ohållbara i dylika gudsbevis och klarlade på samma gång, att Gud icke kan åtkommas av den vetenskapligt forskande tanke, som inriktar sig på ett metodiskt utforskande av den empiriskt givna verkligheten. Det ligger helt och hållet utanför den rena forskningens uppgift och möjlighet att söka och finna den Gud, om vilken den kristna tron talar. Detta gäller lika mycket om det vetenskapliga utforskandet av historiens som av naturens värld. Gud

låter sig lika litet finnas genom en analys av mänsklighetens historiska dokument som med stjärnkikare och kemiska experiment. Vetenskapen måste på grund av sin natur avvisa alla dylika försök. Den kan icke — utan att i och med detsamma upphöra att vara vetenskap — vare sig bejaka eller förneka. Frågan om Gud är från rent vetenskaplig synpunkt sett en öppen fråga.

Tanken att tron skulle kunna vetenskapligt bevisas strider också mot trons egen karaktär. Även om man aldrig så mycket skulle kunna »bevisa Gud», så har detta ännu ingenting med kristen tro att göra. Tron är nämligen — såsom teologiens store nydanare Schleiermacher strax efter Kant omsorgsfullt klargade — icke ett teoretiskt vetande, utan ett personligt livsförhållande. Den kommer icke till stånd genom någon teoretisk bevisföring, över huvud icke på det rena tänkandets väg, utan därigenom att människan möter en makt, om vilken hon måste bekänna att den är av gudomlig art, och låter sig betvingas av densamma. Tron uppstår således icke utan ett personligt ställningstagande — den innebär alltid, från en sida sett, ett val, en avgörelse.

Det existerar därför i grund och botten intet motsatsförhållande mellan tro och vetenskap. Skenet därav har visserligen ofta kunnat uppstå. Det har då haft sin grund antingen däri att tron velat vara vetande och förmenat sig kunna träffa avgöranden i rent

vetenskapliga frågor, som ligga helt och hållet utanför dess område, eller också däri att vetenskapen upphört att vara rent vetenskapligt forskande och själv blivit ett stycke »tro». Det motsatsförhållande, i vilket den kristna tron kan komma att stå, är däremot ett motsatsförhållande till annan »tro» eller till andra livsåskådningar, vilka, likaväl som den kristna tron, vila på rent personliga förutsättningar och ha sin grund i ett personligt ställningstagande.

2. Den kristna trosvisshetens karaktär.

Frågan är här, huru den kristna tron uttalar sig om sin egen visshet och om den grund varpå denna vilar. Det kunde här ligga nära till hands att tänka på vad tron faktiskt utträttat i världen, på trons betydelse för det mänskliga kulturlivet över huvud eller speciellt för det etiska livet. Men huru stor denna betydelse än må vara, så förmar dock icke den kristna tron bygga sin visshet på dylikt vittnesbörd. För det första skulle vissheten under sådana förhållanden alltför lätt övergå i ovisshet. Skulle jag exempelvis bygga på de etiska verkningarna av min tro, så skulle denna bliva beroende av den grad av etisk fullkomlighet, som jag kunde avläsa hos mig — och detta vore icke bara en högst vacklande grund, utan hela betraktelsesättet skulle också strida mot trons djupaste erfarenhet av Guds kärlek såsom troslivets grund. För det andra skulle en sådan bevisföring innebära att gudstron icke längre värderades för sin egen skull,

utan i stället för vad den förmådde i det ena eller andra avseendet. Gud skulle s. a. s. degraderas till ett medel för det ena eller andra inomvärldsliga målet. Men den levande tron erkänner icke någon sådan inomvärldslig domstol, inför vilken tron skulle dömas. Den Gud, om vilken den talar, är icke ett medel, som tjänar vissa mänskliga syften, utan den Herre, under vilkens absoluta herradöme tron finner sig ställd.

Därför kan den kristna tron aldrig s. a. s. låna sin visshet utifrån. Inga utifrån kommande vittnesbörd kunna vara det i sista hand avgörande. När tron överväger sina egna livsvillkor, kan den icke fördölja för sig, att gudstron alltid, från en sida sett, innebär ett val, en avgörelse, ett personligt ställningstagande, samt att detta ställningstagande alltid sluter något av vågstycke och dristighet inom sig. Men detta trons val, dess ja till gudsrösten har minst av allt karaktären av ett subjektivt godtycke. Människan »avgör sig» icke bara därför att det liksom faller henne in att bestämma sig i denna riktning. Det vilar tvärtom något av ett inre tvång över detta »val». Människan ställes inför en makt, som hon icke kommer undan, som på ett inre sätt betvingar och överväldigar henne. Denna gudomliga makt möter henne i det kristna andeliv, med vilket hon kommer i kontakt och därmed djupast i Kristus, som är detta andelivs centrum och kraftkälla. Den kristna trons grundval är så hela det fortgående, av Kristus behärskade

andeliv, som betygar sig självt genom sin egen inneboende kraft.

Den »gudsuppenbarelse», som här möter människan, låter sig icke demonstreras fram genom yttre bevis eller rationella överväganden. Dess väg är en helt annan: »om någon vill göra Guds vilja, så skall han förstå om denna lära är från Gud» (Joh. 7: 17). På denna väg betygar sig gudsuppenbarelsen just genom sin egen inneboende kraft, genom den andliga myndighet, med vilken den betvingar människan. Detta är i själva verket detsamma som att Gud betygar sig genom det »andens vittnesbörd i själen», varom den kristna tron från sin första begynnelse talat: »anden vittnar med vår ande» (Rom. 8: 16) — den som tror Guds uppenbarelse, »han har vittnesbördet inom sig själv» (1 Joh. 5: 10).

3. Gudstron och livsåskådningen.

Men om den kristna gudstron alltså icke vilar på vetenskapliga bevis eller på rationella överväganden om trons betydelse exempelvis för kulturlivet, utan djupast sett endast därpå att människan möter en gudomlig makt, som övervinner och betvingar henne, så betyder detta å andra sidan icke, att den kristna gudstron skulle s. a. s. hava sin tillvaro i ett instängt och tillslutet rum och att människolivet skulle liksom klyvas i ett gudsliv och ett från detsamma skilt och av detsamma oberoende profant liv. Gudstron omsluter tvärtom hela människo-

livet. Den växer ut till en omfattande, allt inom sig sluttande livsåskådning.

Denna livsåskådning ger åt människolivet ett innehåll, en kraft och en mening, som det icke på någon annan väg kan erhålla. Orsaken härtill är att den kristna livsåskådningen konfronterar människolivet med den gudomliga kärleksvilja, som under jordelivets villkor är i färd med att förverkliga sitt herradöme. Denna gudomliga kärleksvilja ger människolivet ett outtömligt innehåll och en oöfvervinnelig kraft. Och den gör på samma gång tillvarons liv till något i ordets djupaste bemärkelse meningsfyllt. Det är så långt ifrån att det mänskliga arbetslivet med dess många skilda uppgifter skulle degraderas genom gudstron, att detta kulturliv i alla dess olika former tvärtom härigenom får sin fasta grundval — det helgas genom att ställas in under evighetens synvinkel. Detta allt betyder icke att den kristna gudstron skulle lösa alla tillvarons gåtor och skingra allt dess dunkel, men det betyder att livet blir upplyst av ett ljus, som visar vägen fram genom det dunkel som höljer jordelivet.

ANDRA HUVUDDLEN

DEN KRISTNA KÄRLEKEN

Du skall älska Herren, din Gud, av allt ditt hjärta och av all din själ och av allt ditt förstånd.

Du skall älska din nästa såsom dig själv.

KAP. I. SEDELAGEN

1. Sedelagens auktoritet.

Sedan urminnes tider har det bland människorna funnits lagar. De ha varit dels oskrivna regler för gällande sed, dels bestämt formulerade lagbud för rättsordningen inom ett samfund. Men i vilket fall som helst ha de ursprungligen nöjt sig med att befalla eller förbjuda vissa yttre handlingar. Sed och rätt kräva endast en yttre lydnad, som plägar kallas legalitet.

Bakom lagbuden ställer samfundet sin makt och straffar olydnad. De viktigaste lagarna ställas ofta under ett ännu högre skydd nämligen gudarnas. En gud har givit lagen och övervakar dess efterlevnad. Därmed har så eftertryckligt som möjligt blivit inskräppt, att det är farligt att bryta lagen. Ett urgammalt och kraftigt motiv till laglydnad är fruktan.

Men en lydnad, som beror endast av fruktan, är icke att lita på. Andra motiv hava mycket tidigt medverkat. Riktigast kan man säga, att fruktan blivit förädlad genom att liksom insmältas i vördnad. Denna egendomliga känsla, där fruktan och kärlek ingått en ouplöslig förenig, hyser människan inför det heliga, som samtidigt fyller henne med bävan och tjusning. Heligt är för människan ursprungligen allt som på underbart sätt styrker och hjälper, t. ex. födan och elden, vapen och redskap, men snart också samfundet och dess bud samt förr eller senare framför allt gudarna. Om lagarna vårdas av makter, som hållas heliga, blir lydnaden icke trälaktig; den blir då mer eller mindre trohet mot egen övertygelse. Sådan trohet är det innersta i det som vi kalla moral eller sedlighet. Det som först givit människorna en »övertygelse» är kanske vördnaden för det heliga, och denna vördnad är det väsentliga i religionen. I så fall är det religionen som har infört i människolivet den absoluta, inre auktoritet, som är moralens livsvillkor.

2. Samvetet.

Då en människa handlar mot sin egen övertygelse om det rätta, erfar hon en mer eller mindre stark känsla av inre oro och disharmoni. Denna känsla kallas ont samvete och är ett varningstecken, som anger, att själens hälsa är hotad — liksom den kroppsliga smärtan

varnar oss, när kroppen hotas av fara. Det goda samvetet är däremot ett tecken på själens hälsa och kan endast finnas, då det råder harmoni mellan vår övertygelse å ena sidan, vår vilja och handling å den andra. Samvetet kan sägas ge uttryck åt själens djupaste enhetsdrift. Sammanfattande kunna vi säga: Samvetet är en känsla, som reagerar med olust, då harmonien störes mellan insikt och vilja.

Att samvetet är »Guds röst i vårt hjärta» kan därför endast betyda, att det onda samvetets varningsrop av den troende uppfattas som en av Guds viktigaste gåvor. Däremot betyder det icke, att samvetet skulle kunna upplysa oss om, vilket handlingssätt, som i varje enskilt fall är det rätta. Samvetet ger oss åtminstone i de flesta fall ingen kunskap utan manar oss blott att troget följa den insikt vi äga. Men när vi väl en gång blivit övertygade om riktigheten av ett visst handlingssätt, är samvetet så snabbt till hands med sin dom, att det ser ut, som om det direkt sade oss, vad som är rätt eller orätt. Samvetet är ytterligt konservativt och hänger med seg utållighet fast vid den en gång erkända insikten. Men emedan samvetet behöver fullkomlig visshet, är det på samma gång ytterligt radikalt och driver till ständigt förnyad prövning. För en samvetsgrann människa är det därför icke lätt att slå sig till ro med det bestående men icke heller att omfatta något nytt. Svåra bli för en sådan

människa alla övergångstider, när hon icke riktigt »vet vad som är rätt», och samvetet ängsligt trevar efter ett fäste. Detta innebär intet tvivel på samvetslagen själv utan endast ovisshet om vad den befaller. Nästan alla reformatorer och nydanare hava haft den svåraste fienden i sin egen barm; de ha plågats av tvivel på sin egen kallelse och med ångest frågat sig, om de verkligen haft rätt att bryta med det gamla. Därjämte ha deras samtida ofta anklagat dem för att vara både omoraliska och gudlösa. De som verkligen gjort nya upptäckter i andens värld hava ofta blivit martyrer.

Samvetets »i n n e h å l l», d. v. s. vad det gillar eller ogillar, är således olika under olika tider och bland skilda folk — ja, t. o. m. bland dem som äro samtida och landsmän. Våra nordiska förfäder ansågo blodshämnden för en helig plikt; för oss är den synd. Månggifte är bland vissa orientaliska folk ännu tillåtet, fastän vi anse det ovärdigt.

Men det bestående i samvetet och det som alltid förblir sig likt är dess f o r m, d. v. s. det i samvetsoron förnumna kravet på enhet mellan vilja och insikt. Detta krav kan också sägas gå ut på enhet i viljan, ty ingen kan undgå att i någon mån vilja det som han inser vara rätt. Detta enhetskrav är grundläggande för personlighetslivet och är, till skillnad från de många andra skiftande och föränderliga lagarna, den enda, odelbara och eviga sedelagen. Den lyder i sin enklaste form så: »Var trogen mot dig själv!»

3. *Heteronomi och autonomi.*

Naturligtvis kostar det icke alltid strid att få veta vad sedelagen bjuder. Många människor sakna behov av självständig prövning eller kraft att utföra den; de kunna i stället med fullt förtroende vända sig till andra personer och av dem låta föreskriva sig sitt handlingsätt. Så vänder sig barnet till far och mor, så vänder sig den fromme katoliken till sin biktader, som för honom representerar den ofelbara kyrkan. Sådan auktoritet eller myndighet, som föräldrarna äga för barnet eller kyrkan för katoliken, brukar ibland kallas en blott »yttre» men knappast med rätta, ty den klara insikten på varje enskild punkt ersättes av det allmänna förtroendet till en personlig auktoritet, och även detta förtroende kan ha prägeln av fullviss övertygelse. Men ju mer samvetet blir vaket och medvetet, dess mer kräver det för sitt lugn en viss-
het, som icke blivit övertagen färdig, utan är självständigt prövad och befunnen säker. Detta behov av andlig myndighet hos den enskilde har mot romerska kyrkan framkallat den resning, som kallas reformationen.

För den sedligt fullmyndige har ingenting annat förpliktande kraft än det som han insett vara rätt. Utan egen prövning böjer han sig icke längre för mänskliga bruk och sedvänjor. Ja, Guds egna bud bli lag för honom endast genom att fritt och medvetet erkännas såsom goda. Den sedligt myndiga människans rätt och plikt att giva sig själv lag kallas sedlig autonomi.

4. *Luther och Kant.*

Den som kraftigast framhållit sedelagens rent formella art och den sedliga viljans autonomi är filosofen Immanuel Kant. Han har därför med viss rätt blivit kallad »protestantismens filosof». För romersk uppfattning sönderfaller sedelagen oftast i en mängd föreskrifter, och det sedliga omdömet utlämnas till stor del åt kyrkoledningen som utskiftar de heligas förtjänster åt dem som icke fylla måttet. För både Luther och Kant är det sedliga kravet odelbart och strängt personligt. Vad lagen bjuder är i någon mån olika hos varje människa, men lagen själv är alltid densamma. Att lyda den har därför alltid samma värde, vare sig det gäller en bragd av världshistorisk betydelse eller den enklaste vardagsgärning. Luther talar om »kallelsen», Kant om »plikten»; för dem båda är det sedliga värdet ett enda och alltid lika stort; det beror icke på vad som göres utan på hur det göres. Troheten utgör det enda, odelbara sedliga värdet, i vilken livsgärning den än bevisas. Nödvändigheten att bära ansvaret helt och behovet av självständig visshet gjorde Luther mot hans egen önskan till reformator. Han har tillämpat den sedliga autonomiens grundsats, fastän först Kant formulerat den.

Den stora skillnaden är den, att Kant hade föga sinne för det religiösa. Vidare är hans morallära ett abstrakt resonemang, som icke vill gå ut ifrån verkligheten utan från »det rena förnuftet». Om något skall

vara i sig självt gott, så kan detta, menar Kant, endast vara den goda viljan. Att den är »god» betyder för Kants abstrakta tankegång endast, att den är »förnuftig» och följer en allmängiltig förnuftslag, som har formen av ett »kategoriskt imperativ», d. v. s. en ovillkorligt bjudande befallning. Men det, som befallas, är endast viljans allmänna lagenlighet. Formeln för ett »gott» handlande blir då den: »Handla blott efter den grundsats, genom vilken du tillika kan vilja, att den bleve allmän lag.» Kant erkänner i grunden intet annat värde än personlighetens förmåga att fritt och förnuftigt bestämma sig själv och är därigenom den viktigaste representanten i modern tid för en moralism, som väl härstammar från stoicismen och lätt kan leda till en ganska ödslig och tom fariseism. Likväl har Kant genom att ersätta upplysningstidens flacka nyttighetsmoral med sin kärva pliktlära gjort en viktig insats. Skall hans sedelära bli praktiskt användbar måste den tolkas såsom en i självlivet upplevbar verklighet, såsom redan tidigt skett, delvis t. o. m. hos Kant själv. Imperativet blir då det samma som samvetsbudet: »Var trogen mot din egen bästa insikt!»

5. *Sedligt anlag.*

För denna åskådning blir »det kategoriska imperativet» icke en abstrakt förnuftsformel utan den andelivets hälsoregel, som gör sig förnummen i samvetets oro, när den

överträdes. Samvetet är då ett från människans väsen oskiljaktigt anlag, som icke kan förklaras ur några historiska erfarenheter utan tillhör det ursprungligt givna i vår natur. Somliga företräda en motsatt uppfattning och vilja förklara samvetet ur seklernas hopade erfarenhet, vilken småningom »bottenfålles» i medvetandet och gör sig instinktivt gällande. Det riktiga häri torde vara, att innehållet i sedelagen, d. v. s. vad den faktiskt befaller, beror på erfarenheten, icke minst den religiösa. Men lagen själv består i det formella kravet på enhet i viljan, och detta krav kan icke historiskt förklaras. I samvetet yttrar sig den medvetandets enhetsdrift, som är sedelagens väsen och tillhör människosläktets från början givna utrustning. I samvetet yttrar sig människans sedliga anlag.

6. Sinnelagsetik och ändamålsetik.

Den uppfattningen, att det bestämmande för allt sedligt handlande är ett manande »du bör», kallas imperativism. Till sin yttersta spets drevs den av Kant, som förkastade varje annan bevekelsegrund än vördnad för den abstrakta förnuftlagen. »Bøjelsen» ansåg han icke kunna framkalla sedligt fullvärdiga handlingar. Det är klart, att den sedliga kraften tydligast kommer till synes vid handlingar, som ske mot någon bøjelse, men lika tydligt borde vara, att denna kraft själv måste härstamma från en »bøjelse», d. v. s. en håg och lust till

det goda. En sådan lust behöver icke alls hindra, att lagen uppfattas i sin stränga renhet såsom ofrånkomligt »du bör». Man kan hålla lagen i högsta ära och likväl inse, att den icke ger kraft till det goda.

Imperativismen tillhör den allmänna etiska grundåskådning, som kallas sinnelagsetik och kännetecknas därav, att handlingar uteslutande värderas efter sitt ursprung i sinnelaget. I motsats härtill värderar ändan målsetiken handlingarna blott efter deras avsedda eller uppnådda resultat. Den viktigaste formen av ändamålsetik kallas eudaimonism, emedan den anser, att sedligt handlande består i sökandet efter lycka — vare sig för den enskilde eller för samfundet. I förra fallet är det individuellt, i det senare socialt eudaimonism. Inom bäggedera kan det vara fråga om olika slags »lycka». Den individuella eudaimonismen kan rymma strävan efter njutning och yttre välmåga men också efter en rik och allsidig utveckling av personlighetens anlag. Den sociala eudaimonismen kan åsyfta företrädesvis ekonomiskt välstånd eller ock framsteg i andlig kultur.

Sinnelags- och ändamålsetik kunna med varandra ingå mångfaldiga föreningar. Likväl måste den förra alltid ha en avgjord övervikt, ifall det skall bli tal om ett ovillkorligt bjudande »du bör». Ty ur ändamålstanken kunna icke härledas några obetingade förpliktelser. Hur högt än målet ställes, kan själva strävandet därefter endast framkalla den fordran, att de medel böra brukas-

som bäst föra till målet, d. v. s. äro lämpligast. En annan sak är att tanken på målet hör med till den övertygelse, vid vilken vi bindas av samvetet. Detta ensamt kan äga absolut bjudande myndighet, eftersom det är symptom av den enda, odelbara sedelagen.

7. *Plikt.*

De handlingar, som i livets olika lägen fordras av sedelagen, kunna icke på förhand bestämmas utan måste på eget ansvar finnas av var och en i varje enskilt fall. Den i romersk teologi vanliga ävlan att giva detaljerade föreskrifter för alla tänkbara fall (kasuistik) kan endast göra människor omyndiga och förlama deras sedliga omdöme. Ingenting bidrager så kraftigt att hålla en människa andligen vaken som tvånget att själv tillämpa sedelagen och se till vad den befaller i olika situationer. Det gäller m. a. o. att självständigt finna den rätta insikten. Det sedliga kravet i dess tillämpning på ett bestämt fall kallas plikt. Intet ögonblick i ett människoliv kan sägas vara undantaget från pliktens herradöme. Ingen kan någonsin göra mer än sin plikt, ty det högsta tänkbara för var och en är att följa sin bästa övertygelse. Om »överloppsgärningar» kan man endast tala, ifall det sedliga kravet blott anses föreskriva ett bestämt kvantum goda handlingar. Men fastän detta måste bestämt förnekas, är det dock missvisande att kalla plikten oändlig. Mitt pliktenliga handlande kan ständigt utvidgas, men i

varje innevarande ögonblick är det dock endast något begränsat, som är min plikt.

Någon gång förekomma s. k. plikt-kollisioner. De bero i de allra flesta fall på en föregående orätt, vanligen ett lättsinnigt löfte. Sådana måste brytas, om de gälla något orätt eller något som icke kan uppfyllas. Men detta sker aldrig utan ett styng i samvetet. Pliktkollisioner undviker man bäst genom att alltid handla plikt-troget.

KAP. 2. KARAKTÄREN

1. *Vad betyder "karaktär"?*

Den som alltid vore trogen mot sig själv skulle vara en verklig karaktär. Ordet betecknar egentligen ett verktyg, varmed något inristas, och kom sedan att betyda det inristade självt, d. v. s. den form eller prägel något fick. Den form, som präglar en människas personliga liv, skulle helst vara fullkomligt tydlig och utan någon remna. Den verkliga karaktären med sin klara fasthet är alltså ett ideal, som endast tillnärmelsevis kan uppnås men som det gäller att komma så nära som möjligt.

2. *Karaktärsbud.*

Samvetet är ju den känsla, som övervakar personlighetens enhet och är dess i egentlig mening karaktärsbildande faktor. Dess verksamhet är, som vi sett, väsent-

ligen förbjudande och går ut på att hindra allt som kan splittra viljan och spränga karaktärens slutna enhet. Detta ger oss en viss vägledning vid det sedliga handlandet. Visserligen förökar samvetet icke vår kunskap om det positivt goda, d. v. s. den insats och det arbete, som bör göras. Men det finns vissa handlingar, mot vilka samvetet reagerar så avgjort och utan tvekan, att det liknar en direkt anvisning. Detta intryck förstärkes, då man ser, att icke blott nu och hos oss utan bland de mest olika folk och sedan urminnes tider har samvetet lika bestämt ogillat samma handlingar. Det visar sig, att de gamla lagarna bland skilda folk innehålla de från dekalogen välbekanta förbuden: Du skall icke dräpa, du skall icke begå äktenskapsbrott, du skall icke stjäla o. s. v. Dessa handlingar synas direkt strida mot den grundläggande sedelagen, och deras brottslighet synes direkt kunna härledas ur sedelagens väsen. Vid försöket att klarlägga detta kan man med fördel använda de av Kant uppställda formlerna i psykologisk tolkning.

3. Sanningens lag.

Då någon handlar eller önskar mot bättre vetande, ljuger han för sig själv. Viljan måste vara enhetlig eller sann. Denna inre sanning kan prövas därigenom, att man frågar sig själv: »Kan jag vilja, att andra i mitt ställe gjorde på samma sätt?» Måste den frågan besvaras nekande, är det ett tecken på bristande enhet i viljan.

Den regel, som man har att följa, kan formuleras så: »Handla så, att du kan vilja, att ditt handlingssätt bleve allmän lag!» Denna formel kunde med skäl kallas »sanningens lag», ty vad den förbjuder är lögnen i alla dess former. Det avgörande är, huruvida jag kan vilja, att andra i mitt ställe gjorde på samma sätt som jag. För att utröna detta behövas tydligen inga vidlyftiga undersökningar om den praktiska användbarheten av det ifrågavarande handlingssättet. Det som behövs är endast en självprövning, som åsyftar att utröna, om jag handlar med mitt eget fulla bifall och samtycke. Endast om det förhåller sig så, är jag sann i mitt inre.

4. Frihetens lag.

Ju mer förmågan av inre sannfärdighet är uppövad och närmar sig ofelbar säkerhet, dess mer visar det sig, att den utgör själva ryggraden i vad vi kalla en personlighet. Ty inre sanning allena ger hållning och självständighet emot böjelser och önskingar. Alla våra handlingar bli adlade av medvetandet att vi ej redlöst drivas till dem av lidelsernas stormbyar utan äga kraft att styra rak kurs genom de upprörda vågorna — att fritt bejaka våra böjelser och drifter, om det kan ske med bibehållen inre sanning, eller ock att lika fritt vägra följa dem, om deras tillfredsställelse skulle betyda splittring i viljan. Det sedliga kravet i dess medvetna tillämpning på ett bestämt fall kallas ju plikt. Vi kunna nu ytterligare for-

mulera sedelagen så: »Handla alltid av plikt, ej blott av böjelse!» Denna formel kunde kallas »frihetens lag», ty vad den kräver av oss är förmågan att fritt behärska vår egen natur, särskilt den kroppsliga. Denna är ämnad att tjäna och befordra det personliga livet, icke att störa och draga ner det; den skall vara det givna underlaget för personlighetslivet. Vad som här fordras är inre frihet eller självbehärskning.

5. Aktningens lag.

Med självbehärskning följer omedelbart självaktning. Icke så, att man skulle ha synnerligen stor respekt för sig själv just sådan som man är med brist och svaghet. Men var och en som allvarligt arbetar på att uppfostra sig själv har åtminstone obetingad aktning för sin bestämmelse, sin idé. Och den som respekterar sitt eget människovärde kan ej vägra andra samma heder utan att hans vilja kommer i strid med sig själv. Ty han kan omöjligen själv vilja bli behandlad som en sak utan självständigt värde med betydelse blott såsom redskap för andra, såsom medel för främmande ändamål. Sedelagen lyder därför även så: »Behandla varje människa som självändamål, ej blott som medel för dina avsikter!» Genom denna gyllene regel, som man kunde kalla för »aktningens lag», uteslutes allt våldförande av nästans liv, heder, egendom och rykte.

En sedlig eller moralisk människa är alltså sann, fri och hänsynsfull.

De tre stora karaktärsdygderna innesluta i sig många egenskaper. Gemensamt för dem alla är, att de innebära fasthållande vid en redan given övertygelse och att därför samvetet direkt oroas, om de saknas.

6. Karaktärsdygder.

Den första och grundläggande karaktärsdygden är sannfärdighet. I samlivet mellan människor betyder den framför allt vilja och förmåga att »hålla sig till sanningen», d. v. s. att yttra sig i enlighet med sin övertygelse. Mina medmänniskor ha icke anspråk på att få veta allt vad jag tänker, men de ha anspråk på, att allt vad jag säger skall fullt motsvara min verkliga mening. Ordet är något heligt, ty därpå beror till stor del människors samliv, och detta kan icke bestå utan inbördes förtroende. Den lögnaktige missbrukar ordets makt att väcka förtroende och kan själv omöjligen önska, att andra gjorde på samma sätt; därför är lögnen osedlig.

Sannfärdigheten innesluter ett flertal dygder. Trohet mot givna löften är en viktig sådan, vidare ärlighet i förhållande till andras egendom. Rättvisa betyder, att man efter bästa förstånd ger var och en vad honom tillkommer utan att låta tillfällig misstämning o. d. rubba den måttstock, som människorna räkna med och trygga sig till. Tacksamhet är ett slags rättvisa

såttillvida som den närmast innebär förmågan att veder-gälla gott med gott. Den som icke lyder det budet kan ännu mindre höja sig till det kristna idealet att även veder-gälla ont med gott.

Åtskilliga dygder äro blott tillämpningar av självbe-härsknigen. Hit höra måttlighet och nykterhet samt framför allt uthållighet eller, om man så vill, »tapperhet» — förmågan att kunna hålla ut och hårda ut även under svåra förhållanden. I vardags-lag yttrar sig denna dygd mest som förmåga att fullfölja ett arbete, även om det är tråkigt. Men alla fram-steg och alla segrar i historien ha möjliggjorts endast genom självbehärskning och tapperhet.

Hänsynsfullheten sluter inom sig sådana dygder som pietet och föräldravördnad, mildhet och skonsamhet, ridderlighet och uppmärksamhet. Människorna äro alltid benägna att förflacka de bud, som förbjuda oss att våld-föra vår nästas liv, heder, egendom och rykte. Men Jesus skärper dem i bergspredikan och återför dem på det allra innersta sinnelaget. Där skall respekten sitta för andras liv och heder och allt som hör in under deras person-liga sfär.

7. Lagen och kraften.

Alla dessa förpliktelser följa direkt ur sedelagen; deras överträdande bestraffas direkt och utan tvekan av sam-vetet. Det viktigaste av alla bud, som direkt framgå ur

sedelagen, är ett som icke står i själva texten av de tio budorden men i sig innesluter dem alla: »Du skall icke ljuga!» Den som är sannfärdig mot sig själv kan icke leva tygellöst eller förgripa sig på sin nästa, ty han kan för sin egen skull omöjligen vilja bli bedragen och kränkt av andra ej heller att dessa andra skola drivas redlöst av sina lidelser och därigenom bli fullständigt oberäkne-liga. Sådant kan ingen vilja som allmän lag utan måste vilja motsatsen. Vad alla människor måste vilja såsom allmän lag är endast detta, att de enklaste lagarna för mänsklig sammanlevnad icke kränk-as. Dessa lagar och deras efterlevnad kunna lämpligen sam-manfattas i begreppet moral. Det för moralen grund-läggande budet lyder därför så: »Vad I icke viljen, att människorna skola göra eder, det gören I ej heller dem!»

Alla äro, djupast sett, ense om vad detta är som de icke vilja bli utsatta för och därför icke själva få tillåta sig. Men så snart man lämnar dessa allmänna förbud och börjar fråga efter det arbete, den insats som skall göras, då öppnar sig det vidsträckta området av allt vad människor kunna vilja i oöverskådlig, individuell mångfald. Den allmänna sedelagen lämnar här ingen annan ledning än den, att den i varje enskilt fall fordrar enhet mellan insikt och vilja; den ger alls ingen upplys-ning om vad eller huru mycket som skall göras. Sedelagens uppgift består i att vara det sammanhållande

starkhetsbälte, som ger fasthet och hållning åt livet. Dess fordran är alltjämt densamma och kan, när det gäller arbetet, uttryckas så: »Allt vad I viljen, att andra skola göra eder, det gören I ock dem!» eller m. a. o.: »Du skall älska din nästa så som dig själv!»

KAP. 3. DEN KRISTNA KÄRLEKENS VÄSEN

1. Moral och religion.

Moralen eller sedligheten ger hållning och fasthet åt den enskildes liv och därmed åt samfundslivet. Genom inre sanning kan en människa lära behärska sig själv och visa aktningsfull hänsyn mot andra. Ytterst vilar hela moralen på den enda, odelbara sedelagen, som uppenbarar sig i samvetet och befäller människan att vara trogen mot sig själv.

Religionens väsen består i hel gripenhet och hel hängivelse. Den ena sidan framkallar den andra; de »betinga» varandra ömsesidigt. Bägge framgå ur den religiösa känslan, vari människan känner sig absolut beroende av Gud och skyldig att ge sig helt åt honom. Religion uppstår, när människan ställes inför det heliga, som fyller henne med obetingad vördnad. Den religiösa utvecklingen uppåt beror framför allt därpå, att det heliga alltmer uppfattas personligt och etiskt. Den kristna gudsbilden är fullständigt mättad med etiskt

innehåll: Gud är ju för oss den himmelske Fadern. Hos en kristen är gripenheten tro och hängivelsen kärlek.

Man har ofta påstått, att religion och moral kunde förekomma var för sig. Vid ytligt betraktande ser det så ut. Det finns religioner, t. ex. den grekiska alltifrån Homeros, där gudsdyrkan synes ha mycket litet att göra med sedligheten. Å andra sidan talar man, särskilt i nyare tid, ofta om en moral, som skulle vara fullständigt fri från varje religiöst inslag. Bäggedera torde bero på en synvilla. Så snart gudomligheter dyrkas i någon form, lägges därmed en kritisk måttstock på livet; det kan överskådas och dömas s. a. s. uppifrån. Det gudomliga är en faktor som det framför allt gäller att taga hänsyn till vid risk att förlora det goda samvetet. Å andra sidan har säkerligen religionen mer än något annat bidragit att inskräpa den obetingade respekt, som sedelagen kräver. Ja, fråga är, om denna respekt i längden kan hålla sig utan den religiösa vördnaden för en övermänsklig makt; icke utan skäl har den obetingade sedelagen blivit kallad »en skugga av Gud». Religionen ger auktoritet eller rättare absoluthet åt moralen, och moralen gör religionen till den viktigaste samvetssak. Religion och moral stödja varandra ömsesidigt. I kristendomen inträder den närmaste förbindelse dem emellan; i den kristna gudsbilden förenas allmakt och högsta godhet. För den kristne är samvetet Guds röst i hans hjärta, och samvetet manar icke så starkt till något annat som till att tjäna Gud.

Likväl förekomma ofta nog konflikter mellan moral och religion. I en mening äro de visserligen omöjliga. Verklig religion är hos en människa hennes mäktigaste övertygelse och tages alldeles särskilt om hand av samvetet. Sålunda kan man säga, att religionen alltid ingår i moralen. Men med religionen får moralen ett innehåll, som ibland hotar att spränga dess form. Känslan hos en svag människa, att hon är skyldig sig själv åt den evige, oändlige Guden, utlöser inom henne ett hängivelsebehov, så utan gräns och hejd, att det stundom hotar bryta sönder de mänskliga samfundsformerna, som alla vila på trohetsplikter av mera inskränkt och begränsad räckvidd. Det sedliga omdömet är något osäkert och yttrar sig olika. Om någon överger fader och moder, hustru och barn för att »tjäna Gud», kan det väl hända, att vi endast beklaga en sådan uppfattning, som yttrar sig i den nämnda handlingen, men moraliskt godkänna den avgörelse, som »offrar en lägre plikt för en högre». Däremot ha åtminstone vi evangeliska endast ett skarpt ogillande för den som på jesuitiskt sätt »till Guds ära» avviker från den enkla sanningsplikten.

Alltså kunna även inom kristendomen moral och religion råka i strid, fastän de där ha största möjlighet att förlikas. För Jesus själv bröt den religiösa hängivelsen igenom t. ex. alla familjeband, och det har alltsedan bland kristna varit en öppen fråga, om de härutinnan borde följa Mästaren för att vara hans verkliga lärjungar. Det

»centrifugala» hängivelsebehovet måste alltid stå i en viss spänning till den »centripetala» enhetsdrift, som gör sig gällande i karaktärsbuden. Men båda äro lika nödvändiga. Utan det förra skulle ett människoliv förstelnas; utan den senare skulle det upplösas. Godset i en ångpanna kan starkt frestas av spänningen; det är av vikt att godset håller, ty annars går ångkraften till spillo. Men å andra sidan är det nödvändigt, att kraften finns och gör sig gällande, ty annars skulle fartyget eller vagnen icke komma ur fläcken. Det behövs i personlighetens liv något mer än den fast slutna karaktären; det behövs också en framåt drivande kraft, som ger formen rörelse och kan driva en människa till att icke blott respektera andra utan ock att göra väl mot dem i självutgivande tjänst. Den mäktiga kraft, som åstadkommer detta, är den religiösa hängivelsekraften eller kärleken i högsta mening. Såsom kristen kärlek riktar den sig på den personlige Guden, Jesu Kristi fader, och blir den kristnes viktigaste samvetssak genom att omslutas av sedelagens formella »du skall». Den kristna kärlekens högsta lag lyder så: »Du skall älska Herren, din Gud, av allt ditt hjärta och av all din själ och av allt ditt förstånd.»

Detta är för en levande kristen icke blott ett bud utan en verklighet i den meningen, att han har åtminstone viljan till hel hängivelse åt Gud. Genom vissheten att av Gud hava mottagit sina synders förlåtelse väckes hos den kristne genkärlek, som stärker och befäster hans håg att

ge sig helt åt Gud, ja stundom synes framkalla denna håg. Dock finnes det andra, som redan från början känna en oemotståndlig håg att ge sitt liv åt den Högste; de äro frimodiga som barnen och icke rädsla för Gud. Ingen må förmena dem att nalkas honom direkt; om de förbli ärliga, skola de förr eller senare se sin synd och få den förlåten. Det går väg icke blott från tro till kärlek utan också från kärlek till tro.

2. *Frid och frihet.*

I varje fall är den helhjärtade kärleken till Gud möjlig endast hos den som äger »barnasinne». Jesus sade: »Den som icke tager emot Guds rike såsom ett barn, han kommer aldrig ditin.» (Mark. 10: 15.) Ett barn, som får någonting, går helt upp i glädje över gåvan och glömmer allt annat, även sig själv. Vi kunna taga emot Guds rike endast om det får helt fylla vår själ, så att ingenting splittrar vår uppmärksamhet och drar den åt andra håll. Jesus är mycket angelägen att varna för allt som vill hålla oss borta från det enda nödvändiga. Huvudhindret är själviskhet, d. v. s. det sätt att leva, då viljan ständigt kretsar kring det egna lilla jaget och söker främja dess lycka under så liten hänsyn som möjligt till hela den övriga världen. Genom detta slags »självständighet» kommer människan in i ett falskt beroende av sin egen uppfattning om sig själv, av andra människor och av tingen i världen. Det första yttrar sig dels i klenro,

dels i egenrättfärdighet. Jesus sade till sina lärjungar: »I klenrogne, varför rädens I» (Matt. 8: 26), men till dem som förtröstade på sig själva och menade sig vara rättfärdiga framställde han liknelsen om fariséen och publiken (Luk. 18). Det falska beroendet av andra människor kan yttra sig dels som fruktan, dels som avgudisk kärlek. Jesus varnar för bäggedera: »Frukten icke för dem som väl kunna dräpa kroppen men icke hava makt att dräpa själen —!» (Matt. 10: 28) samt »Den som älskar fader eller moder mer än mig han är mig icke värdig —» (Matt. 10: 37). För ovärdigt beroende av tingen i världen har Jesus varnat särskilt ivrigt — vare sig det uppträder som oro för morgondagen eller som girighet och förtröstan på timliga ägodelar. Jesus sade: »Sen till, att I tagen eder till vara för allt slags girighet; ty en människas liv beror icke därpå att hon har överflöd på ägodelar» (Luk. 12: 15) samt »Gören eder alltså icke bekymmer för morgondagen, ty morgondagen skall själv bära sitt bekymmer. Var dag har nog av sin egen plåga» (Matt. 6: 34).

Det som hindrar så många människor att taga emot Guds rike är detta falska beroende, som gör dem strängt upptagna av allting annat än det enda nödvändiga. Under barnaåren äger en människa åtminstone något av den öppna mottaglighet, som fordras för att få del i Guds rike. Senare fördunklas den klara öppenheten lätt av en tillgjord klokskap, som med alla sina förståndiga regler kan skymma blicken för det enkelt stora, det av-

görande i livet. Därför fordras det alltid en viss strid, mer eller mindre hård, för att barnasinnets åter skall komma till sin rätt bland allt som vill förkväva det. Jesu mening kan därför också uttryckas så som det sker hos evangelisten Matteus (18: 3): »Om I icke omvänden eder och bliven såsom barn, skolen I icke komma in i himmelriket.»

Guds frid är det allra viktigaste goda, som icke kan ersättas av något annat eller jämföras därmed och som därför kan kallas det enda nödvändiga. Till den oroliga, beställsamma Marta, som förebrår sin syster att hon stilla satt vid Jesu fötter, säger denne: »Marta, Marta, du gör dig bekymmer och oro för mångahanda, men allenast ett är nödvändigt. Maria har utvalt den goda delen, och den skall icke tagas ifrån henne» (Luk. 10: 41—42).

Endast den som är så angelägen om Guds frid, att han för den gärna ville offra vad som helst annat, kan verkligen mottaga den (Matt. 13: 44—46). Verkligen »omvändelse» innebär alltid ett inre lösryckande från allt som fångslar vid tingen, människorna och det egna jaget. Den naturliga böjelsen förblir bestående men att följa den är för en omvänd människa icke längre nödvändigt utan endast möjligt; den liknar hos henne en väg, som är lätt att gå men kan utbytas mot mindre banade stigar. Nödvändigheten av inre frigjordhet i denna mening har Jesus inskräpft genom ord sådana som dessa: »Likaså kan ingen av eder vara min lärjunge, om han icke försakar allt vad han äger» (Luk.

14: 33) och »Om någon kommer till mig, och han därvid ej hatar sin fader och sin moder, och sin hustru och sina barn, och sina bröder och systrar, därtill ock sitt eget liv, så kan han icke vara min lärjunge» (Luk. 14: 26).

Vill man tolka dessa ord så, att endast den vore kristen som levde utan egendom och familj samt alls icke sörjde för sitt uppehälle, så förklarar man därmed, att kristendomen aldrig är ämnad för andra än ett mycket ringa fåtal, hänvisat att leva på andras bekostnad. Dessa få måste då för sin egen skull önska, att icke alla bleve frälsta. Men detta strider grundligt mot den varma önskan hos alla fromma, att om möjligt alla måtte omvända sig. Att evangelium bjudes åt alla, vore en lögn, om den som bjuder vet, att de flesta icke kunna taga emot budskapet, och själv måste önska, att de icke gjorde det. Antingen ha Jesu orden »bokstavlig» och utvärtes mening — då har han avsett evangeliet endast för en liten krets — eller ock syfta de på inre frigjordhet; då kunna de riktas till alla. Utvärtes tolkade, kunna de anförda orden icke förenas med kristendomens universella syftning. Man har försökt säga, att sådana ord gälla en trängre krets av Jesu närmaste lärjungar, som måste vara beredda på särskilda prövningar. Men då har man i Jesu eget sedliga ideal infört en gradering, som är outhärdlig för det fromma sinnet; detta vill alltid nå det högsta. En gradering av idealen kan äga rum i en kyrkogemenskap sådan som den romerska, vilken kan övertaga ansvaret. Den som står

ensam inför Gud med ansvaret kan av sig endast kräva idealet självt. Är idealet orimligt, är dess uppställande en meningslös grymhet. Enda möjligheten att utanför romerska kyrkan fasthålla den utvärtes tolkningen av de anförda orden om en liten krets vore om man finge fatta detta liv i yttre försakelse som en särskild uppgift, vilken i värde icke översteg andra livsuppgifter. Likväl borde det vara klart, att de anförda Jesusorden ha en maning till oss alla. Men då måste de tolkas om inre frigjordhet.

Den som utan förbehåll öppnar sitt hjärta för Gud i enkel barnatro och förtröstan får mottaga den frid, som enligt skriften övergår allt förstånd (Fil. 4: 7). Icke så att förstå som skulle människan först i egen kraft undanröja alla hinder och sedan få Guds gåva! Den inre frigörelsen är även den ett Guds verk — den negativa sidan av samma akt, varigenom människan mottager Guds frid. I samma ögonblick vinner en kristen hjärtefrihet och hjärtefrid.

3. Kärleken.

Kan en människa mottaga denna gåva på det enda möjliga sättet, d. v. s. såsom ett barn, då kan hon ock tacka som ett barn: med hela sin person, i omedelbar, jublande hängivelse. Hon känner sig ha fått allt av Gud och ger sig helt åt honom tillbaka. Hennes medmänniskor bliva icke därför lottlösa, ty hon älskar dem

alla i Gud, emedan de i honom äga sitt sanna väsen. Detta djupaste väsen, det bästa hos varje människa, vill den kristna kärleken hjälpa fram till seger. Det liv, som helt ägnas åt Gud, blir fyllt av godhet mot människorna; hjärtats glädje hos den som helt älskar Gud flödar över och kommer medmänniskor till godo. Den kristna kärleken väller fram ur hjärtat fritt och otvunget som en källa. Därigenom skiljer den sig från sympatien, som är känslans naturliga benägenhet eller disposition för vissa människor och ting. Det är lätt att vara god mot den som man tycker om. Sympatien kan därför bäst liknas vid en jämnad väg för den goda viljan. Denna vilja är det innersta i en kristens människokärlek, som till sitt väsen är personlig självmeddelelse och ingår i hängivelsen åt Gud.

Barnskapet hos Gud innesluter det sinnelag, som gör människan av hjärtat god. Ur detta sinnelag kunna endast goda gärningar framgå. Jesus sade: »Så bär vart och ett gott träd god frukt» (Matt. 7: 17) och Paulus: »Kärleken gör intet ont mot nästan; alltså är kärleken lagens uppfyllelse» (Rom. 13: 10). Vilja vi ha ett enkelt uttryck för kärlekens väsen, kunna vi säga: Den kristna kärleken är en håg och lust att av hjärtat göra gott samt därigenom närma människorna till Gud och varandra.

Härav framgår, att Kristus i etiskt avseende är för oss något vida mer än en blott »förebild». Han är framför allt den som inspirerar och ger kraft till ett liv i Gud. Redan den allra tidigaste församlingen bekänner med Johannes-

evangeliet om det människoblivna »Ordet»: »Åt alla dem som togo emot honom gav han makt att bliva Guds barn —» (Joh. 1: 12, jmf. 7: 38, 39), och i nittonde seklet har Schleiermacher med förkärlek framhållit, att Kristus »upptager oss i sitt gudsmedvetandes kraft». Det är en kraftverkan, som utgår från Kristus. Han inspirerar de sina, d. v. s. han ingiver dem kärlekens ande.

Den ande, som Kristus ingiver, är ock sanningens och helighetens. Behov av inre sanning tillhör det rätta barnasinnets och är ett nödvändigt villkor för att kunna fatta Jesu ord, såsom det heter i Joh. evang.: »Var och en som är av sanningen, han hör min röst.» Ingen kan stanna hos Gud såsom hans barn utan att beflita sig om sanning i hela sitt liv samt öva alla karaktärens dygder. Helig är kärleken hos en kristen, när den både mot honom själv och andra verkar som en renande eld, vilken bränner bort synden.

4. Förebilden.

Naturligtvis finnes synden kvar även hos en kristen; han är långt ifrån fullkomlig. Antingen kan han vara en strängt moralisk natur; då frestas han till hårdhet och har kanske icke så lätt att få och behålla det rätta barnasinnets. Eller ock kan det hända, att han i hängivelsens värme glömmmer den stränga kontrollen över sig själv. Jesus förenade den fasta karaktären och den innerliga hängivelsen på ett oförlikneligt sätt; därför är han också förebilden.

Detta har ej sällan ansetts betyda, att en verklig kristen borde efterlikna Jesu yttre liv. Anledningen till denna uppfattning är icke blott ängslig strävan att för säkerhets skull göra på samma sätt som Mästaren. Den som blivit berörd av Jesu ande får något av samma likgiltighet som han gent emot yttre välstånd och bekvämlighet. Den kristna kärleken är en levande kraft, som verkar beständigt och icke vet av någon gräns; den väntar icke på dem, som behöva hjälp, utan söker upp dem och ville helst omfatta hela mänskligheten. Detta höjer den kristna kärleken högt över allt småaktigt räknande med lön och vedergällning; den gör gärna och villigt långt mer än tvånget kräver eller egennyttan anser skäligt. Detta kommer till uttryck särskilt i följande ställe ur bergspredikan: »I haven hört att det är sagt: 'Öga för öga och tand för tand.' Men jag säger eder, att I icke skolen stå emot en oförrätt; utan om någon slår dig på den högra kinden, så vänd ock den andra till åt honom; och om någon vill gå till rätta med dig för att beröva dig din livklädnad, så låt honom få manteln med; och om någon tvingar dig att till hans tjänst gå med en mil, så gå två med honom. Giv åt den som beder dig, och vänd dig icke bort ifrån den som vill låna av dig!»—Sådana ord äro säkerligen inga befallningar; de äro uttryck för en kärlek, som är så rik och stark, att den icke bryr sig om att strängt kräva ut sin rätt, och som frivilligt gör långt mer än tvång eller sed kräver. Detta sinne lag kan bliva så starkt hos en kristen att han känner sig riktigt

olycklig, emedan han icke kan med sin kärlek omsluta hela världen.

5. Kallelsen.

Räddningen i denna själanöd kommer från den tanken, att Gud givit var och en hans begränsning och inom den hans kallelse. En kristens kallelse är sålunda den särskilda uppgift, som blivit honom tilldelad av Gud. Jesus själv sade till den kananeiska kvinnan: »Jag är icke utsänd till andra än till de förlorade fåren av Israels hus.» Även åt lärjungarna gav Jesus under sitt jordeliv en begränsad uppgift, och även när det sedan heter: »Gån ut i hela världen!», fördelas uppgifterna i praktiken. Kallelsetanken har starkast blivit hävdad av Luther i motsats till den romerska kyrkan, som hade bestämt det kristna idealet så att det endast kunde eftersträvas av den andliga överklassen, munkar och nunnor. Den lutherska kallelsetanken har sin största betydelse däri, att genom den det kristna idealet blev lika tillgängligt för alla. Varje kristen har åtminstone möjlighet att göra sitt liv till ingenting mindre än en gudstjänst.

Plikten till kärlekens självutgivelse är alltså icke oändlig, om därmed menas att den skulle omfatta allt och alla. Det är därför missvisande att på frågan: »Vilken är min nästa?» svara: »Alla människor». Min nästa är var och en som kommer i min väg och på något sätt kan bli föremål för min kärlek. I varje innevarande ögonblick är det endast något

begränsat som är min plikt. Men det är också av största vikt, att icke kallelsetanken blir en förevändning för lättja eller envishet och leder till, att ett människoliv stelnar i en alltför trång form. Kallelsen är i varje ögonblick begränsad men bör i nästa ögonblick kunna utvidgas, om så skulle krävas.

6. Lidandet.

För den som i Jesu sinne älskar Gud är lidandet icke längre ett problem i samma mening som för Gamla testamentets fromma. Deras svåraste fråga var ju denna: »Varför måste den rättfärdige lida?», och i det längsta fasthöllo de vid den meningen, att ett svårt lidande måste vara straff för synd. Jesus avvisar denna tankegång (t. ex. Luk. 13: 1—5). Genom sitt liv och sin död visar Jesus, att lidandet kan bli ett medel till härliga segrar för det goda. Överallt, där kristendomen någon längre tid verkat uppfostrande på folksjälen, har det alltmer börjat anses yttligt att alltför mycket klaga över lidandet. Man har lärt sig inse, att lidandet kan fördjupa en människa och tvinga henne att söka sig in till sitt väsens djupaste kraftkällor.

7. Ödmjukhet.

Endast genom kärlekens glada, frimodiga hängivelse åt Gud är en människa ödmjuk. Ty verkligt ödmjuk är endast den som är så upptagen av ett stort och viktigt

värv, att han glömmer tänka på sin egen storhet. Därmed följer ock ett okuvligt mod. Den som ständigt söker efter människors pris blir deras slav och fruktar ständigt deras misshag; den som trotsigt litar på sig själv slår lätt över till misströstan. Starkast är den som icke förtröstar på egen kraft utan känner sig buren av en högre makt. Paulus vittnade: »När jag är svag, då är jag stark» (2 Kor. 12: 10).

KAP. 4. DEN KRISTNA KÄRLEKENS TILLÄMPNING

1. De två synteserna.

För den enskilde kristne, som älskar Gud och i honom sina medmänniskor, äro tvenne ting av största vikt: hans kärlek får icke hindras av något hos honom själv, och den måste sätta honom i det rätta förhållandet till andra.

Andliga hinder kunna hänsynslöst bekämpas. Det finns emellertid en annan faktor, som *kan* vara till hinders men icke låter sig avskaffas, nämligen *kroppen*. Vidare kan den enskilde, som lever i kärlekens hängivelse, icke uppgiva sitt jordiska liv — annat än i undantagsfall, ty därmed skulle kristendomen upphäva sig själv. Till grund för hela människolivet ligga alltså tvenne »relationer» — den ena mellan *ande* och *kropp*, den andra mellan *individ* och *de*

många. Ingendera kan avskaffas därigenom att ett av leden strökes bort. I bägge fallen är det fråga om en fullständigt nödvändig förening — icke om en s. k. kompromiss d. v. s. en hopjämkning på grund av feighet eller lättja. I de båda nyss anförda fallen är det fråga om nödvändiga *synteser*, oundvikliga förbindelser.

2. *Ande och kropp.*

Kroppen bör icke vara ett hinder utan ett villigt och lydigt redskap för anden. För att bevara kroppens hälsa skola vi sörja för dess näring och skydd men icke skämma bort den genom för mycken maklighet utan hårda och vänja den att tåla varjehanda besvär. Sådan övning i att kunna tåla var det som ursprungligen menades med ordet *askes*. Måttligt brukad är den alltid outhärlig för viljans fostran till energi och kroppens till villig lydnad. Sin mest tilltalande form har denna »askes» i friluftsliv och idrott, när denna sista icke urartar till uppslitande tävlan.

Den för personlighetens mest betydelsefulla av de naturliga drifterna är *könsdriften*. I själva verket är den icke enbart kroppslig. Om ordet »själ» får betyda den säregna lynnesart, det »kynne», som utmärker olika människor, är det klart, att själarna tillhöra två stora grupper med var sin karaktäristiska art, den manliga och den kvinnliga, samt att dessa båda på varandra öva den starkaste dragningskraft. Det råder alltså mellan könen en *dubbel* attraktion. Av största vikt är nu först att denna könsattrak-

tion icke stör den aktning och den kärlek vi såsom kristna böra hysa mot varenda medmänniska, vidare att de båda sidorna, den kroppsliga och den själsliga, icke söndra sig från varandra.

Risken för att könsdriften skall viljelöst rycka människan med sig är i själva verket mycket stor. Känslan av denna risk kan stundom förleda en och annan trotsig natur till hat och förakt mot hela könsförhållandet. Men denna metod är den sämsta möjliga. Först och främst är det i sig självt upprörande att smäda livets egen förnyelsekraft och allt vad därmed står i sammanhang. Vidare är det i högsta grad oklokt. Ty längtan efter det andra könet finns alltid; frågan är bara, hur den finns. Enda sättet för personligheten att komma till rätta med denna faktor är att göra den till sin tjänare och vän; det kan ske därigenom att den får ge sitt bidrag till uppkomsten av personlig böjelse. I en sådan böjelse, som väl någon gång i livet skänkes till de flesta människor, är problemet praktiskt löst: alla naturbetingelser, både av själslig och kroppslig art, äro tysta, villiga tjänare som verka i det fördolda, så att över medvetenhetens tröskel blott höjer sig ett personligt helhetsintryck av oförliknelig styrka och glans. Naturdriften ger upphov till en vacker, personlig böjelse och får på det sättet indirekt jämna väg för den goda viljan (se ovan!). Ja, utan aktning och god vilja skulle sådan personlig böjelse aldrig kunna uppstå. Något av det viktigaste

i livet är därför att ständigt bevara en aktningsfull, god vilja, så att naturdriften alltid s. a. s. filtreras därigenom och renas till ädel böjelse. Rent är allt som kan förenas med aktning och god vilja.

Aktningens och den goda viljans rena luft är den enda atmosfär, där sådan böjelse kan trivas, som förtjänar namnet kärlek. Denna kan emellertid stundom vara ensidigt betingad av kroppslig skönhet, och då kan det medföra olycka att följa dess ledning. Det är därför synnerligen viktigt att i känsla och fantasi alltid knyta fast den yttre, kroppsliga skönheten vid den inre, själsliga, så att den förra icke på egen hand, isolerad, förmår leda till äktenskap. Ett sådant måste för att bli lyckligt grundas på en böjelse, som är betingad genom det dubbla intrycket av hjärtats godhet och av kroppens hälsa, ty hälsa är alltid skönhet, men skönheten fullkomnas endast genom själens adel. Och framför allt måste, som vi sett, äktenskapet både ingås och fortsättas i den aktning och goda vilja, som kan bevara en obrottslig trohet i alla skiften.

I ett lyckligt äktenskap har den personliga hängivenheten, alltså kärleken i högsta mening, de gynnsammaste villkor, som överhuvud äro möjliga på jorden. De som förenas av en hela väsendet omfattande böjelse ha alldeles särskilt lätt för att vara goda mot varandra. Ett rätt äktenskap är därför en skola även i kristlig kärlek. Denna borde alltid jämte böjelsen ingå i det som i dagligt tal kallas »kärlek»; ja utan den goda vilja, som är det innersta i den kristna

kärleken, kan en ädel och människovärdig böjelse icke uppstå.

3. Den enskilde och de många.

Den andra livsviktiga syntesen gäller förhållandet mellan den enskilde individen och de många. På alla områden av liv och tanke återkommer problemet om *e n h e t* och *m å n g f a l d* men ingenstades så brännande som när det gäller vilje- och handlingslivet. Hur skall den enskilde kunna hängivet tjäna gemenskapen utan att själv gå under, hur skall han kunna själv leva och utvecklas utan att vara till hinders för andra och störa det helas harmoni?

Frågan existerar naturligtvis icke för dem som leva endast för sin egen individuella välgång och lycka utan att bekymra sig om andras. Ett sådant sätt att leva kallas *e g o i s m* och finnes överallt, där den icke besegrats av kärleken.

Helt annorlunda förhåller det sig med det som skulle vara egoismens fullständiga motsats, *»altruismen»*. Detta begrepp användes ofta mycket vårdslöst, men skall det befrias från sin oklarhet, kan det endast betyda viljan att leva *u t e s l u t a n d e* för andra. Man kan med all rätt förneka att det verkligen *f i n n e s* en sådan vilja. Och även om den finnes, vore den icke önskvärd eller riktig. Den ivriga beställsamhet, som ständigt tränger sig andra in på livet för att *»hjälpa»* dem, gör ofta mera skada än gagn. Den som verkligen *g a g n a r* andra, kan detta endast genom

att själv vara en dugande person med en viss fond av andlig och kroppslig kraft, vilken ständigt måste underhållas och näras, liksom det fordras bränsle, ifall elden skall hållas i gång. Och vidare — den som hängivnast arbetar för andra handlar mer än någon annan ur eget, inre behov.

Verklig *»altruism»* är sålunda, strängt taget, omöjlig, och genom små ansatser åt det hållet upphäves icke egoismen. Ty denna är icke ett yttre handlingssätt, som mekaniskt kan sättas ihop med andra; den är ett sinnelag, en härskande viljeriktning och strävar att breda ut sig över hela livet, ehuru icke ens den mest själviska människa kan undgå att i någon mån gagna även andra. Egoismen är odelbar; antingen behärskar den människan eller ock är den avsatt och betraktas som syndig.

För att bli kvitt egoismen hjälper det sålunda icke att försöka inskränka den; vi måste höja oss till ett *a n n a t p l a n*, som ligger *ö v e r* det, där egoism och *»altruism»* bekämpa varandra. Det gäller för en kristen att inrikta sig på ett mål, som innefattar *b å d e* hans eget och andras högsta väl.

Det målet heter *G u d s r i k e*. För den som fått mottaga Guds frid och helt lämnat sig tillbaka åt Gud, bortfalla de anledningar, som andra ha att tänka på sin egen välfärd mer än på andras. Den som har sitt liv *»fördolt med Kristus i Gud»* ser både sig själv och andra från Guds synpunkt. Guds rike blir den alltomfattande enheten,

där var och en på sin plats är dyrbar och oersättlig. Den kristne sörjer för att han själv må kunna fylla sin plats och brukar frimodigt vad han behöver för sitt uppehälle till kropp och själ — det är hans berättigade självkärlek, som är något helt annat än egoism eller »egennyttan». Men den kristne är lika angelägen att andra måtte få sina verkliga behov tillfredsställda. Att försöka göra både sig själv och andra till Guds tjänare och medlemmar i hans rikets organism, att känna sig medansvarig för att var och en fyller sin plats samt får vad han behöver — det är att i gärning älska sin nästa så som sig själv.

4. *Det kristna samfundsidealet.*

Det fordras sålunda att kunna höja sig över den inskränkta egennyttan och se både sig själv och andra ur gudsrikets synpunkt. Men detta innebär tydligen intet krav på »jämlikhet» — annat än »inför Gud», d. v. s. med hänsyn till personligt värde. Visserligen äro alla kristna bröder och behandla varandra som sådana men göra icke anspråk på att vara likställda i rang, makt och förmögenhet. Allt sådant vill Jesus lära oss att skatta ringa och kunna bruka eller försaka med samma lätthet — allt eftersom vår kallelse fordrar. Denna »ringaktning» för det timliga har ibland föranlett, att kristendomen blivit anklagad för att vara »kulturfiendtlig». I själva verket är denna »ringaktning» ett nödvändigt villkor för kulturen. Ty där den fullständigt saknas, är den enskilde ur stånd att

frivilligt »inskränka sig» och för det helas skull medgiva andras överlägsenhet. Man fordrar likhet icke blott i alla yttre förmåner utan helst också i begåvning och vishet. Denna avundsamma själviskhet, som vill utjämna alla skillnader, emedan den icke tål några företräden hos andra, — denna smäsinta avund är den stora och verkliga kulturfaran. Ty kultur, d. v. s. andlig och materiell odling, möjliggöres endast genom arbetsfördelning, och denna kan i längden blott vila på frivillig underordning. Det behöver icke befaras, att denna skall leda till trälldom, ifall kristendomens ande får gripa även dem, som äro kallade att intaga ledande ställning. Dessa betrakta sig då som högtbetrodda tjänare med särskilt stort ansvar. Det är för dem en samvetssak, att alla, ej minst kroppsarbetarna, måtte ha sin goda utkomst och någon ledighet för andlig odling. I det kristna samhälle, vi eftersträva, känner sig var och en ansvarig för alla, ingen vill vara något annat än tjänare åt gemenskapen, och ingen vill förbruka något annat än det han behöver för sin ställning och kallelse. Ingen förtrycker de andra utan känner sitt ansvar för dem och sörjer för dem med hjärtligt intresse. Och ingen avundas den andre utan unnar av hjärtat åt var och en att nå den rikaste utveckling, som kan förenas med det helas väl. I det samhälle, vi som kristna eftersträva, finnes intet förtryck och ingen avund; alla ha icke samma rang och makt, men alla ha samma människovärde samt akta och hjälpa

varandra. Bäst av alla har Paulus skildrat det kristna samfundsidealet: »När Gud sammanfogade kroppen av olika delar och därvid lät den ringare delen få en så mycket större heder, så skedde detta, för att söndring icke skulle uppstå i kroppen, utan alla lemmar endrättigt hava omsorg om varandra. Om nu en lem lider, så lida alla de andra lemmarna med den; om åter en lem äras, så glädja sig alla de andra lemmarna med den.» (1 Kor. 12: 24—26).

5. *Det kristna personlighetsidealet.*

För den enskilde gäller det att duga till något för att kunna fylla en plats i det helas organism. Hos en kristen framgår all verksamhet av tro (jmf. Rom. 14: 23), d. v. s. är ett uttryck för den troende människans inre behov att ge sig själv åt Gud. Verkligt goda gärningar äro just sådana som icke göras utan äro fria, spontana yttringar av den goda människans väsen. Hon verkar just genom vad hon är. Så blir allt vad den kristne verkar en personlig skapargärning, ty i allt vad han gör, är han i grunden blott sig själv, och genom allt sitt verk meddelar han sin egen själ. Detta är »produktion» i egentligaste mening; man kan gärna kalla den »skapande», emedan den sker av inre nödvändighet, innebär personlig självmeddelelse och alltid åstadkommer något som icke på samma sätt fanns förut. Det är som Geijer sagt: varje människa har en sak, som hon kan göra bättre än alla andra.

Jämte det personliga skapandet har den kristne även en annan verksamhet, som är mindre förnämlig men likväl både viktig och nödvändig. Han förbrukar endast vad han kan omsätta i levande kraft; av sitt övriga gods vill han gärna och frikostigt giva i bokstavlig mening, närhelst det kan ske till verkligt gagn utan att uppmuntra lättja och ansvarslöshet. Programmet för en kristens verksamhet utåt blir därför detta: han skall vara »ett skapande och givande kraftcentrum».

6. *Egendom och njutning.*

Som synes, har den kristne fullständigt uppgivit det vanliga, populära begreppet om äganderätt. Han äger icke sig själv och ännu mindre sin s. k. egendom. Själv är han Guds livegne, och hans gods tillhör Guds rikes allmänna kassa. Han har rätt att därav förbruka vad han behöver, men sin egendom för övrigt betraktar han som en reservfond, som när det kräves står till förfogande för att fylla behoven på någon annan punkt i det stora sammanhanget.

Detta ger oss ock en kristlig lösning av den s. k. nöjesfrågan. Tillåtna för en kristen äro sådana »nöjen» som göra honom sundare till kropp eller själ — m. a. o. sådana som innebära, att han tager emot kraft och glädje från Gud. Huruvida han i ett enskilt fall bör ägna sig åt nöjet, beror på, om det inställer sig en kallelseplikt, som måste anses viktigare och icke får uppskjutas. En

oförutsedd händelse kan mången gång vålla, att ett annars tillåtet nöje bör försakas. Detta bör då ske med glatt mod.

7. *Medkänsla och glädje.*

En kristen har både rätt och plikt att vara glad. Utan livsmod och arbetsglädje förmår han icke fylla sin plats. Och genom att ge vika för tungsinthet vållar han onödigtvis de sina den svåra plåga, som består i smittande olustkänsla och ofta kallas »medlidande». Detta är för en god och känslig människa det tyngsta bland alla lidanden, och därför bör en kristen, såvitt möjligt, bespara andra denna börda genom att för egen del hålla sig uppe och icke låta sig fördystras av lidandet — icke heller av medlidandet, ty detta framkallar då nytt lidande. En sjuk kan, om han är en god människa, lida mer av sina närmastes bedrövelse än av sin egen sjukdom. Den som för övrigt ärligen försöker vara till gagn och hjälp kan icke göra sin omgivning en större tjänst än att vara glad (icke blott »se glad ut»). Därigenom blir hjälpen mycket mera värd. Särskilt våra hem ropa efter människor, som icke hänsynslöst kasta sina små och stora bekymmer på andras redan tyngda skuldror utan i stället sprida ljus omkring sig.

Den tanken har kanske plågat oss, att vi icke skulle ha rätt att vara glada, därför att det finnes så många som lida. Men dem göra vi ingen tjänst genom sorgsenhet —

tvärtom! Och om de skulle önska, att vi måtte få lida, därför att de själva ha det svårt — då äro de inga goda människor; sådant bör icke uppmuntras. Vi få lov att vara glada — men på ett villkor. Hela vårt liv skall vara helgat och invigt till tjänst åt Gud och hans rike. Vi kunna icke nå alla, men på vår plats, i vår krets och mot alla som komma i vår väg skola vi av hjärtat göra gott. Endast den som är god, d. v. s. av hjärtat strävar att göra gott, har rätt att vara glad. Paulus skriver (Fil. 4: 4): »Glädjen eder i Herren alltid!»

Det som bör förmå oss att undvika den smittosamma olusten är sålunda icke minst — »medlidandet» i djupare och vackrare mening. Genom den kristna kärleken knytes mellan människor ett osynligt band av djup och förstående medkänsla. Om icke denna finnes, skulle ju människorna vara hårda mot varandra, och då behövdes icke några varningar mot att låta sig nedtyngas av den smittosamma olustkänslan. Två ting fordras för att vara en medmänniska till verklig hjälp: först en fin och innerlig förståelse för hans nöd, vidare kraften att icke tyngas ned av egen eller andras börda utan att i verksam kärlek sprida strålarna från en rik och djup hjärteglädje.

8. *Staten.*

Staten är det samfund, som övervakar rättsordningen, d. v. s. den inbördes aktning och hänsyn, som är oungärligen nödvändig för mänskligt samliv. För detta ändamål använder staten yttre tvång.

Denna statens viktigaste uppgift är sålunda ganska begränsad. En mängd fina och ömtåliga frågor, som angå hjärtats uppsåt och tankar, falla endast under samvetets domstol men stå helt och hållet utanför den världsliga lagens räckvidd. Och vidare är det medel, som staten använder, ganska otympligt. Yttre tvång kan aldrig förändra det onda sinnelaget utan endast förhindra dess utbrott i handling.

Om ett brott redan blivit begånget, ådömes förbrytaren straff. I uppfattningen om straffets betydelse ha tvenne tankegångar gjort sig gällande. Den ena betonar, att straffet är en v ed e r g ä l l n i n g, som med obönhörlig nödvändighet följer brottet i spåren och icke har något annat ändamål än sig själv. Denna urgamla uppfattning fortlever alltjämt och kommer nog alltid att göra det. Men därmed har sedan länge förbundit sig tanken på ett syfte. Förr menade man, att straffet verkade av s k r ä c k a n d e och därigenom kunde förebygga brott. Denna dess verkan är säkerligen ganska obetydlig. Vidare vill staten genom straffet o s k a d l i g g ö r a brottslingen för längre eller kortare tid. Häremot kan invändas, att den brottslige åtminstone genom dödsstraffet även urståndsättes att bli en nyttig samhällsmedlem. Slutligen har man sökt ge straffet en u p p f o s t r a n d e betydelse. Om en brottsling under fängelsetiden blir religiöst och moraliskt påverkad, kan detta knappt sägas bero på själva straffet. Men detta kan själv ha en viss upp-

fostrande verkan, om det uppträder såsom en nödvändig följd av brottet och därigenom inskräper s a m m a n h a n g e t mellan synd och olycka. Vidare innebär straffet ett erkännande av den brottsliges fulla a n s v a r och därigenom av hans personlighetsvärde.

Mellan staterna inbördes saknas tills vidare en betryggande rättsordning. Vid tvister mellan stater tillgripes därför ofta det grövsta våld, nämligen k r i g e t. Att detta strider mot Kristi ande borde vara självklart. Men även rättsordningen är ur kristlig synpunkt tydligen endast en nödfallsutväg. Där Kristi ande helt härskade, vore både rätten och kriget överflödiga.

Men vid strävandet att avlägsna dessa faktorer, får man knappast gå tillväga hur brådstörtat som helst. Om den med tvång uppehållna rättsordningen helt plötsligt avskaffades, skulle följderna bli den, att en mängd oskyldiga människor bleve offer för den lössläppta ondskan. Ingen har lov att prisgiva t. ex. hustru och barn åt förste bästa niding. Det finns värden, som äro så dyrbara, att de icke få riskeras. Ett sådant värde är också det egna folket och dess självständiga, nationella liv. Det får icke lämnas skyddslöst mot främmande våld och förtryck.

Det återstår då att småningom söka göra både rätten och kriget överflödiga. Genom att ärligt söka tjäna det allmänna bästa och icke själviskt söka egen fördel på bekostnad av andras rätt bidrager man att göra tvångsmakten

inom samhället allt mera onödig. Den smälter samman som snö för kärlekens sol.

Om något dylikt skall äga rum även med kriget, måste staternas politik, ej minst den ekonomiska, ledas av kristlig kärlek och ej, som hittills, av den mest renodlade egoism. Får denna alltjämt råda, torde målet alltid förbliva lika fjärran.

9. *Den sociala frågan.*

Jesus var icke närmast en social reformator. När han varnade för rikedom, var det icke, emedan han avundades de rika utan emedan han tyckte synd om dem; deras många världsliga omsorger hindrade dem så lätt att giva hela sitt hjärta åt Gud. Den inre frigjordhet, som Jesus förkunnade, vilar på den djupa likheten inför Gud och möjliggör en frivillig över- och underordning, utan vilken kulturen icke kan äga bestånd. Den organiska samfundstyp, som Paulus klassiskt skildrar i sin liknelse om kroppen med de många lemmarna, har emellertid alltid blivit mer eller mindre fördärvad genom mänsklig egen nytta och vinningslystnad. I senare tid har storindustrin medfört ett svårt nödläge för stora delar av mänskligheten.

Detta nödläge är endast delvis av materiell art. Åt varje familj måste beredas snygg och framför allt tillräckligt rymlig bostad. Kampen för nykterhet är ett ytterst viktigt led i strävandet att bereda alla en människovärdig tillvaro.

Men djupare ligger den olust, som beror på, att industriarbetaren oftast icke kan känna arbetet som sitt eget. Han tycker sig tjäna — icke sitt eget intresse eller det allmänna bästa utan en enskild persons vinningslystnad. Huru härpå skall rådask bot är en mycket svår fråga. Kanske lösningen kan vinnas därigenom, att arbetaren på något sätt får del i företaget och därigenom blir personligt intresserad däri.

Löst vore »den sociala frågan» i ett samhälle utan förtryck och utan avund, där alla i frivillig över- och underordning samverkade för det helas väl. Den sammanhållande och livgivande kraften vore där kristlig kärlek.

INNEHÅLL

Första huvuddelen: Den kristna tron.

I. Inledande frågor. Sid

Kap. 1.	Tro och lära - - - - -	7
Kap. 2.	Tro och gudsuppenbarelse - - - - -	20

II. Den kristna gudsbilden.

Kap. 3.	Gudsbildens huvuddrag - - - - -	28
Kap. 4.	Huru Gud förverkligar sitt herravälde - -	36
Kap. 5.	Gud och världsloppet - - - - -	45
Kap. 6.	Gud och Kristus - - - - -	50

III. Det kristna troslivet.

1. Dess karaktär.

Kap. 7.	Synd och förlåtelse - - - - -	71
Kap. 8.	Tro och hopp - - - - -	78

2. Trons livskällor.

Kap. 9.	Kristendom och kyrka - - - - -	85
Kap. 10.	Kyrkans kraftcentra - - - - -	88
Kap. 11.	Kyrka och kyrkoformer - - - - -	103

IV. Slutord.

Kap. 12.	Trons visshet - - - - -	111
----------	-------------------------	-----

Andra huvuddelen: Den kristna kärleken.

Kap. 1.	Sedelagen - - - - -	117
Kap. 2.	Karaktären - - - - -	127
Kap. 3.	Den kristna kärlekens väsen - - - - -	134
Kap. 4.	Den kristna kärlekens tillämpning - - - -	148



**Linköpings
universitetsbibliotek**

BIBLIOTEKET,
Folkskoleseminariet
för manliga elever,
LINKÖPING

I B O K H A N D E L N:

Den allmänliga kristna tron. Av GUSTAF AULÉN. Pris 8: 75.

Ur böckernas bok och kyrkans historia. Av HJ. LINDÉN och CARL LÖNROTH. Illustr. För kristendomsundervisningen i folkskolan. Del I. Kart. 1: 60. Del II. Kart. 1: 50. Del I och II i ett band, kart. 2: 75. klotb. 3: 75.

Kort sammanfattning av den kristna tros- och livsåskådningen. Av S. G. PALÉN. 2 uppl. Pris 60 öre.

Kärleken, tron, hoppet. Av dr J. LINDSKOG. Lärobok i kristendom. 2:dra uppl. Häft. 1 kr., kart. 1: 50.

Den kristna tros- och livsåskådningen. För kristendomsundervisningen i folkskolan. Av dr J. LINDSKOG. Ny förkortad uppl. Häft. 50 öre, kart. 75 öre.

Minnesord till stöd för kristendomsundervisningen. Av MARIA BRUSEWITZ. Förord av lektor A. AHLBERG. 2:dra omarbetade uppl. Häft. 1: 50, klotb. 3 kr., vitt klotb. med guldtryck 3: 50.

Textbok för kristendomsundervisningen i folkskolan. Av EDV. RODHE och G. THUNANDER. För 3:dje—7:de klassen. 7:de uppl. Kart. m. klottrygg 1: 50.

Handledning för undervisare i kristendom vid folkskolan. Av EDV. RODHE och G. THUNANDER. 2:dra uppl. Hft. 4: 25, kart. m. klottrygg 5:—.

DIAKONISTYRELSENS BOKFÖRLAG

LINKÖPINGS UNIVERSITET



30580 006633726

nagl. kr. 2: 40

kart. m. klottrygg » 2: 80